سالم يفوت

حفريات الاستشراق

في نقد العقل الاستشراقي

المركز الثقافي العربي

* حفريات الاستشراق
* (في نقد «العقل» الاستشراقي)
* تأليف: سالم يفوت
* الطبعة الأولى، 1989

* الناشر: المركز الثقافي العربي
بيروت ـ خلف البنك العربي ـ ملك المقدسي ـ ص. ب ١٣/٥٨٨١
الدار البيضاء ـ الشارع الملكي ـ الأحباس 42 - 44 ـ ص. ب 4006

الاستشراق كإشكالية

جرت عادة الدارسين والمهتمين بالبحث في الاستشراق، على أن يتناولوه انطلاقاً من المستشرقين ومن مواقفهم مع إرجاع عدم موضوعية ما يطلقونه من أحكام، إلى ميول ونزعات ورغبات ذاتية بالمعنى القوي لهاته العبارة، فكأن ما يقولونه مظهر لسوء النية أو خبث الطوية، مما يجعلهم يدافعون عن شيء مخالف «للحقيقة» و«الواقع»، ويلتمسون تفسيراً لوقائع ثقافية وحضارية وفكرية في العرق أو ما شابهه، رغم قناعتهم داخلياً بأن تفسيرهم ذاك ليس هو الحقيقة. كما جرت عادة أولئك الدارسين أيضاً على اعتبار الاستشراق فرعاً من فروع المعرفة أو فناً من فنونها أو قطاعاً نظرياً قائم الذات لا شأن له بباقي العلوم الإنسانية الأخرى كالتاريخ وعلم الاجتماع والانطروبولوجيا النظرية، فهو ينفرد بموضوعه مثلما تنفرد بموضوعها، وينفرد بمنهجه مثلما تنفرد بمنهجها، فانصب الاهتمام أساساً على نقد أطروحاته ومواقفه ومقارعتها بأطروحات ومواقف أخرى، مقارعة تتم في مستوى الموقف أو المواقف ولا تنفذ إلى عمق الإشكالية. ولعل هذا ما يفسر لنا الإحساس الذي نشعر به كلما طالعنا دراسة للاستشراق: ألا وهو أن ثمة وفرة في ما كتب أو قيل

عن الاستشراق، لا سيما الاستشراق المستند إلى النظريات العرقية. وإذا كان قد بات من اليقيني منذ مدة أن الثقافة هي التي تصنع العرق، وليس العرق هو الذي يصنع الثقافة، كما يقول «ليفي ـ ستروس»، فإن الضرورة تفرض علينا أن نتناول الاستشراق من منظور آخر، اقترح أن يكون هو المنظور الابستمولوجي. ففرق بين أن نؤرخ للإستشراق ولمواقفه، وبين أن نخرج إشكاليته إلى واضحة النهار، فرق بين أن نؤرخ للاستشراق، وبين أن نقدم «حفريات» الاستشراق، بالمعنى الفوكوي للعبارة، دون أن نضيقه، مثلما يفعل ذلك الأستاذ الكبير «إدوارد سعيد» حينما يؤكد أن تحليله يستخدم قراءات نصية دقيقة هدفها أن تجلو الجدلية القائمة بين النص والكاتب المفرد وبين التشكيل الجمعي المعقد المتشابك الذي يمثل علمه إسهاماً فيه.

سنطرح الاستشراق كقضية ابستمولوجية، كأسلوب منهجي في معالجة بعض المسائل التاريخية والحضارية والثقافية يستند إلى تمركز على الذات وإلى منظومة قيم تكرس هيمنة ذات الباحث وهيمنة منظوره الحضاري والعرقي، وسنفعل ذلك انطلاقاً من الثورة الجديدة التي عرفها التاريخ. فتفكيك آليات الهيمنة المركزية الأوروبية، والتي تسند الاستشراق، يقتضي التحليل الابستمولوجي للتاريخ، ونقد أساس العلم التاريخي، من خلال نقد بعض المفاهيم، خصوصاً تلك التي يتم نقلها وإسقاطها تأكيداً لوحدة التاريخ ووحدة مراحله وأطواره، وتجانس اتجاهه من الماضي إلى المستقبل.

سوف لن نستخدم، من جهتنا، قراءات نصية، لأننا نفترض في

القارىء أن يكون على علم بها وبإطارها الذي تتحرك فيه أو بسياقها العام، مع التركيز، بالمقابل، على بعض المحاور الأساسية التي تستقطب استقطاباً إشكالياً مختلف تلك النصوص وتشكل بؤر مناحيها. هذا، مع التركيز على علاقة الاستشراق بالمركزية الأوروبية وبالسلطة الاستعمارية، إنما من خلال إبراز العناصر المعرفية والأيديولوجية في الاستشراق، وكيف تتخفى السلطة والمؤسسة في خطابه، ذي الوجه المعرفي.

فالتعريج على الاستشراق، يعني، من بين ما يعنيه، تحليل صورة الآخر، الإسلام، العرب، سائر الشعوب الأخرى غير الأوروبية، في أوروبا أو الغرب، تفكيك الرؤية التي كونها الغرب لنفسه وللآخر أو الآخرين، على الأصح. ويعني هذا، أننا أمام «معرفة غربية أمست الحاجة تدعو إلى نقد أسسها، ومراجعة تلك الأسس»[1]، ذلك أن كل معرفة تتناول المجتمع الإنساني، خلافاً لتلك التي تتناول العالم الطبيعي، هي معرفة تاريخية، لذا فهي تقوم على الأحكام والتفسير. ومعنى ذلك أن الحقائق تستمد أهميتها مما يسبغه التفسير عليها. والتفاسير تعتمد اعتماداً كبيراً على من يقوم بها، وعلى من يخاطبهم المفسر، وعلى ما ينشده هدفاً لتفسيره، وعلى اللحظة التاريخية التي يتم التفسير إبانها[2]. كيف يستطيع المرء أن

---

(1) R. Preisnerk, D. Perrot, **Ethnocentrisme et Histoire,** Ed. Anthropos, Paris, 1975, P.350.

أنظر أيضاً ص.ص. 14 - 17 - 105 - 351 - 360.

(2) إدوارد سعيد، **تغطية الإسلام**، ترجمة سميرة خوري، بيروت 1983، ص. 176 - 177.

يفسر ثقافة أخرى إن لم تكن ظـروف سابقـة قد وضعت تلك الثقـافة في متناول التفسير في الدرجة الأولى؟

وقد كانت هذه الظروف دومـاً في ما يختص بـالاهتمام الأوروبي بالثقافات العربية، ظروفاً تجارية، واستعمارية، أو هي ظروف التوسع العسكري. . .»[3].

إن الاستشراق خطاب، أو إنشاء، لكنه خـطاب لا يعكس حقائق أو وقائع، بل يصور تمثلات أو ألوانـاً من التمثيل حيث تتخفى القـوة والمؤسسة والمصلحة. إنه خلق جديد للآخر، أو إعادة انتاج له على صعيـد التصـور والتمثيـل، ممـا يجعـل من الاستشـراق «مـوضـوع ـ معرفة» بينما يظل موضوعه الذي هو «الشرق» موضوع واقع لا تربطه به صلة تطابق أو انعكاس، أن «بنية الاستشراق ليست سوى بنيـة من الأكـاذيب أو الأساطيـر التي ستـذهب أدراج الـريـاح إذا مـا انقشعت الحقيقة المتعلقة بهـا»[4] باعتبـارها تخفي قـوة أو سلطة «أو إرادة قوة» بـالمعنى النيتشوي من بين مـراميها طمس مـوضوع الـواقـع، وإعـادة إنتاجه إنتاجاً تثوي فيه السلطة وتتخفى فيه المؤسسة.

وإن لفي هاته الحقيقة ـ أي كون الاستشراق ليس مجرد مـوضوع واقـع ينعكس بصورة سلبيـة في موضـوع المعـرفـة أو الثقـافـة، ليس ميداناً سياسياً معبراً عن رغبة استعمارية مباشرة، بـل كونـه أشمل من

---

(3) نفس، ص 154.

(4) ادوارد سعيـد، الاستشراق، تـرجمة كمـال أبـو ديب، ط، 2. بيـروت، 1984 ص. 41.

ذلك باعتباره ينتشر ليشمل نصوصاً لا سياسية ـ ما ينفي صلاحية بعض الأحكام المتسرعة كالقول بأنه «فكر بورجوازي»[5]. أو فكر الطبقة السائدة في أوروبا . . . أو غير ذلك. لأن أحكاماً كهاته تتجاهل أن الأفكار الاستشراقية يمكن أن يحملها «بروليتاري» كذلك، وهذا ما أكدته الأحداث، فحتى «المناضلون» الشيوعيون في أوروبا يعتقدون أن سبيل خروج «الشرق» من «جهالته الجهلاء» ومن «تعصبه» هو الاندماج في تاريخ الغرب، وتقبل الاستعمار على أنه مرحلة ضرورية لذلك. بل إن أحد القادة الشيوعيين والمفكرين الكبار في إسبانيا المعاصرة، وهو Claudio Sonchez Albornoz الذي شغل منصب رئيس حكومة الجمهوريين في المنفى إبان الحرب الأهلية الإسبانية، يدافع في مؤلفاته عن أن سبب تأخر اسبانيا عن باقي البلدان الأوروبية، هو دخول العرب والمسلمين إليها، والذين أتوا بحضارة ومفاهيم «متحجرة» تعوق التقدم، مما «عطل» اسبانيا عن اللحاق بركب التاريخانية. وما هو أدهى من ذلك أنه يدافع عن الأطروحات التي تحيل إلى العرق والدم وتلتمس فيهما تفسيراً لبعض المظاهر الحضارية والثقافية. فهو يفسر «نبوغ» مفكري وفلاسفة الأندلس بسريان الدم الإسباني في عروقهم نتيجة تزاوج الفاتحين العرب والاسبانيات، والذي هو تزاوج أدى إلى «اندثار» الدم العربي، وغلبة الدم الإسباني عليه مع مر السنين[6]. هذا موضوع سنعود إليه

(5) يسقط المرحوم مهدي عامل في مثل هاته الأحكام. ماركس في استشراق ادوارد سعيد، بيروت، دار الفارابي، 1985. ص 16 - 17.

(6) سالم يفوت، ابن حزم والفكر الفلسفي في المغرب والأندلس المركز الثقافي=

في الفصل القادم.

لا مبرر إذن يسمح بربط الاستشراق بطبقة أو بفكر طبقة، لا حاجة تدعو إلى تحديد الطابع الطبقي التاريخي للاستشراق، فهذا الأخير خطاب تحايثه سلطة وتتخفى فيه. وإذا كان التحليل الكلاسيكي، هو منظومة إسناد حكم كهذا الذي نحن بصدد انتقاده، فلأنه ينطلق من مسلمات حول السلطة، طبعت الموقف التقليدي لليسار من هاته الأخيرة[7].

ومن تلك المسلمات، مسلمة الملكية، والتي مفادها أن السلطة «في ملك» طبقة، وهي ملكية أساسها الغلبة والقهر، في مقابل هذا، يؤكد فوكو أن السلطة استراتيجية أكثر مما هي ملكية، ولا ترجع آثارها ومفاعيلها إلى تملك ما، بل تعود إلى تدابير وحيل ووسائل وتقنيات وأفعال، فهي تمارس أكثر مما تتملك، ليست حقاً تحتكره الطبقة السائدة، بل هي مفعول مجمل مواقعها الاستراتيجية ولا يطعن هذا الطرح، بطبيعة الحال، في وجود طبقات وصراعات طبقية، بل يريد أن يرسم لذلك لوحة مغايرة ومناظر طبيعية مختلفة عن تلك التي

= العربي، بيروت، الدار البيضاء، 1986، ص 35 - 40.
ومن أبرز مؤلفات «ألبرنث»:

- **La Espanamusulmana segun los autores islamitas y cristianos medievales,** 5ed. Madrid, 1972, 2T.
- **Espanoles ante la Historia,** 2 a ed Buenos Aires, 1969.
- **Espagne préislamique et Espagne Musulmane,** la révue historique, 1967.

وللاطلاع على الردود التي وجهت إليه، أنظر مؤلفات أمريكو كاسترو.

- Américo Castro, **Espanoles almargen** Madrid, 1973.
- Américo Castro, **La Realidad Historico de Espana,** Mexico, 1975.

(7) M. Foucault, **Surveiller et punir,** Paris, 1975, P. 31 - 33.

عودنا عليها التحليل التاريخي التقليدي، بما فيه التحليل المادي التاريخي. إن السلطة نقط مواجهة لا حصر لها، بؤر عدم استقرار، صراعات، انقلاب في علاقات القوى. لذا فإن السلطة ليست متجانسة، بل تحدد بفرديات، ونقط فريدة تتخذها (السلطة) لتمر عبرها وتتستر خلفها.

منها كذلك مسلمة انحصار السلطة وانحصار موقعها. وهي مسلمة مفادها أن السلطة سلطة الدولة والفئات المرتبطة بها في حين أن الدولة ذاتها، مفعول أو أثر يفرزه المجتمع، ونتاج لكثير من الدواليب والبؤر التي تجد مكانها في مستوى مختلف أتم الاختلاف عن ذلك الذي توجد فيه السلطة، لذا فإن السلطة غير محددة الموقع، بل هي منتشرة، لا تنحصر في مكان مميز «ليست علائق السلطة في موقع برّاني بالنسبة لباقي أنواع العلائق... ولا تحتل موقع بنية عليا... بل توجد حيثما كان، وتلعب دور منتج مباشر»[8]. وبدل الهرمية التي ما انفكت تطبع الموقف الماركسي التقليدي، يطرح التحليل الوظيفي الدقيق، نوعاً من المحايثة والمثول الثاوي، حيث تشكل بؤر السلطة والتقنيات التأديبية عدداً من القطاعات المرتبطة فيما بينها كالأسرة والمدرسة والمصنع... إن علاقة السلطة هي مجموعة علائق القوى التي لا تخترق القوى الغالبة أكثر من اختراقها للقوى المغلوبة. إنها تحاصر المغلوبين وتخترقهم وتتكلم فيهم بنفس الصورة وبذات الكيفية التي يرتكزون بها هم بدورهم إلى التأثير والسطوة اللذين تمارسهما عليهم في صراعهم ضدها[9].

---

(8) M. Foucault, **la Volanté de Savoir**, Paris 1976, P. 124.
(9) G.Deleuze., **Foucault**, Paris, 1986, P. 31 - 38.

ومن وظائف السلطة التي لم يتم الانتباه إليها أنها «تنتج الواقع» كما «تنتج الحقيقة» قبل أن تضفي عليها رداءً أيديولوجياً وقبل أن تجرد وتموه، من هنا اتخاذها شكل «وعي مغلوط»، مثلما يحلو للتحليل الكلاسيكي أن يقول، يتجلى في كون البروليتاري، لا يحمل بالضرورة أفكاراً بروليتارية. . . وإن كان في الحقيقة، لا يوجد تطابق بين «الوعي المغلوط» وما نحن فيه.

ذلك أن الأدبيات الماركسية التقليدية تعتبره مجرد عرض أو استثناء للقاعدة، في حين أن انتشار السلطة أصلي ومتأصل فيها حسب ما ذكره فوكو وما أكده بكيفية رائعة إدوارد سعيد في تحليله للسلطة، حيث يستلهم آراء فوكو الأخيرة وينهل منها.

هنا، إذن، يتمثل الفرق بين المحاولات الرامية إلى جعل الاستشراق مجرد قطاع نظري من بنية فوقية، مع التأكيد على طابعه الطبقي التاريخي، واللجوء إلى مفهوم «الوعي المغلوط» عند الحاجة، وبين المحاولات الجديدة الرامية إلى اعتباره تشكيلة خطابية تاريخية برزت على أرضيتها، من حيث هي تربة معرفية، مواقف شتى تلتقي في الأساس النظري الواحد، وإن كانت تختلف فيما بينها كمواقف أي أن الاستشراق استجاب للأساس النظري للثقافة التي أنتجته، أكثر مما استجاب لإرادات الأفراد المفكرين ورغباتهم و«اختياراتهم» الأيديولوجية المبيتة.

من هنا أيضاً تنحل مشكلة «مع» أو «ضد» ماركس، هل مواقفه استشراقية أم لا؟ باعتبار ماركس نفسه وليد «ابستمية» معينة أفرزها الفكر الغربي في مرحلة ما ساد فيها الاعتقاد بضرورة هيمنة تاريخ

واحد، كما أضفيت فيها السمة الغربية على التطور أياً كان[10]. إن النظرة التطورية الواحدية للتاريخ، تبرير مغلف للاستعمار، ودون أن نعطي للمسألة هنا بعداً شخصياً فنشكك في نوايا «ماركس» وفي صدق غيرته على الشعوب المستضعفة، نؤكد أن فهماً ما للماركسية هيمن على العقول، ربما ابتداء من ماركس نفسه حتى الآن، جوهره الادعاء أن الرأسمالية نظام إنتاجي لا بد أن يتوسع ليثور ويقوِّض أنماط الإنتاج السابقة على الرأسمالية في أطراف العالم الرأسمالي. ولعل القطرة التي أفاضت الكأس، هي السياق الذي تم فيه التلميح إلى ذلك من طرف ماركس، أي استعمار انجلترا للهند. إذ حينما يطرح مشكل ضرورة «المرور» بالرأسمالية هكذا كحل لمسألة التخلف، وكمرحلة لا تتم بالضرورة، عن طريق الاستعمار، ولا تفرض على المجتمع من الخارج، فإن الأمر لا يثير أي سوء فهم، ويظل الاشكال إشكالاً في محله وقابلاً للنقاش الموضوعي إلا أن إمكانه، مع ذلك يظل وهماً وسراباً، لا سيما وأن المدرسة الاقتصادية العالمثالثية أكدت ذلك حينما بينت أن «نمو الرأسمالية في الأطراف لا يشكل على الإطلاق طريقاً للانتقال نحو الاشتراكية طالما أن الانخراط في السوق العالمية لم يوضع موضع إعادة نظر، بل إنه يشكل صيغ التنظيم المقبلة للعلاقات الجديدة بين المركز والأطراف، وهي علاقات تؤسسها مرحلة جديدة من التخصص الدولي غير المتكافىء»[11].

---

(10) R. Preiswerk, D. Perrot, Ethnocentrisme et histoire, P. 173 - 181.

(11) سمير أمين، التراكم على الصعيد العالمي، ترجمة حسن قبيسي، بيروت (د. ت) ص 448.

إن التوسع الرأسمالي ذو جانبين: إيجابي وسلبي، والتركيز على الأول منهما هو أصل المشكل، لأنه لا ينتبه إلى الحدود التاريخية للتنمية الرأسمالية في الأقطار التي يسيطر عليها الاستعمار. فماركس كان يعتقد أن التراكم الرأسمالي البدائي مستمر ودائم ويصاحب تاريخ الرأسمالية في كل مراحل تطورها إلى يومنا هذا. لذا فإن «نمو التخلف» في أطراف النظام الرأسمالي، ظاهرة مرافقة لظهور الرأسمالية[12].

وتعود جذور «النزعة الأوروبية المركزية» لدى ماركس وغيره، إلى أنه رسم، هو و«انغلز» أكثر من مرة، نوعاً من التوازي بين تطور المجتمع وتطور الكائنات الحية. أي قاس الأول على الثاني واعتبره مماثلاً له. وترتب عن ذلك أن هيمن تأويل تطوري للماركسية، يوحد علم الاجتماع وعلوم الطبيعة في وحدة متجانسة، وأصبح هو السائد: يتصور الإنسانية أما ضمن معطيات جمعية كبيرة أو في إطار عموميات مجردة صارت تشكل بديهيات الفكر التاريخي، أو في إطار جدول أو سُلّم، ينطلق ضمنياً من أن الحضارة رديف لتراكم رأس المال، ينصب في أعلاه وفي سدرته الثقافة الأوروبية والغربية عامة، وفي أسفله باقي الحضارات الأخرى التي عليها أن تجتاز مراحل، الواحدة تلو الأخرى عن طريق التدرج التاريخي الحتمي: من المشاعية إلى الرق فالاقطاع فالرأسمالية فالاشتراكية...

---

(12) سمير أمين، علاقة التاريخ الرأسمالي بالفكر الإيديلوجي العربي، بيروت، 1983. ص 19.

Samir Amin, **La Déconnexion**, Paris, 1986.

فهاته النزعة التطورية هي التي تسند موقف ماركس الشهير من الاستعمار الإنجليزي للهند، وتجعله ينخرط في الأطروحة الاستشراقية العامة، وهي جوهر الأشكال، إن نظرنا إلى الاستشراق كمشكل ابستمولوجي، كمسألة.تفرض ابستمولوجيا جديدة في التاريخ ترفض التطورية والحقب الحتمية، كما ترفض اتخاذ الذات مركزاً ينظر فيه إلى الآخر، أي ذات كيفما كانت. وبهاته الكيفية يتم التخلص من الاستشراق والاستشراق المعكوس باعتبارهما وجهين للتركيز على الذات.

ولقد ظن الكثيرون أن نقد التطورية، يفضي إلى البنيوية وهذا صحيح، وأن هاته الأخيرة تكرس منطقاً للتماثل والشكلية، كما تكرس الفكر القومي الذي هو فكر يرفض التاريخ ويتنكر له[13]. وقد يصح هذا لو كان الهاجس القومي هاجساً عاطفياً وانفعالياً يزكيه واقع الأمور ولا يدعمه تطور التاريخ، والحال أنه هاجس يعكس طموحاً تاريخياً وحضارياً ذا جذور في الماضي ومبررات للمستقبل. ولست في حاجة هنا إلى أن أؤكد ثانية أن الوحدة العربية ثمرة تاريخية للاندماج التجاري الذي وحد الأمة العربية وأن الطبقة التي لعبت دوراً في ذلك هي طبقة التجار والمحاربين، وأن تحول مركز التجارة العالمية من العالم العربي الإسلامي إلى أوروبا ساهم في تفكيك عرى تلك الوحدة، وهو ما كرسته الامبريالية فيما بعد، وأن البرجوازية في الوطن العربي حليف للامبريالية، حليف استراتيجي. وأن الوحدة العربية هي أولاً وحدة الشعوب، وحدة الفئات

(13) مهدي عامل، ماركس في استشراق ادوارد سعيد، ص 23 - 40. . .

المستضعفة، وليست طموحاً قومياً تصنعه البرجوازية، على غرار ما حدث في أوربا، حيث تمخضت الحركات القومية عن ظهور كيانات وطنية ولغات قومية[14].

لذا لا مجال لمماثلة الهاجس القومي العربي بالقوميات الأوروبية، كما نجد ذلك شائعاً في تحليلات البعض.

للمركزية الأوروبية إذن أصول تطورية النزعة[15]. وإذا كان لفظ «تطورية» لا يتخذ سنداً صريحاً في الكتب المختصرة أو المطولة التي تتناول قضايا التاريخ، وإذا كان لفظ «تطور» لا يتعدى معناه فيها، «التحول» أو «التغير»، فإن التأويل التطوري، ظل بالمقابل، محايثاً للتاريخ وماثلاً فيها بصورة ضمنية، من خلال التأكيد على أن المرور بمراحل الغرب التاريخية حتمي ومطلق وعلى أن كل المجتمعات مضطرة إلى تخطي تلك المراحل وطيها لبلوغ سدرة التقدم التي بلغها الغرب.

وما تجدر الإشارة إليه هنا هو أن النظرية التطورية في البيولوجيا، تظل نظرية في محلها وذات سند علمي. بل انها، وفي حد ذاتها، جاءت مع رائدها «داروين» لتخلخل كل قول بالتفاوت في الخلق والنشأة والعرق. أما عندما تنقل إلى ميدان الدراسات الاجتماعية والتاريخية، فإنها تفقد وجاهتها وتغدو إشكالية، بالمعنى الكانطي. وخلافاً لما هو شائع، لا توجد صلة بين التطورية، كمنظور يحايث بعض المواقف الاجتماعية والتاريخية، وبينها كنظرية في البيولوجيا.

---

(14) S. Amin, **La nation arabe**, Paris, 1976.

(15) R. Preisnerk, D. Perrot, **Ethnocentrisme et histoire**, P. 123 sq...

لا علاقة بين التطورية الاجتماعية، وبين تطورية «داروين». فقد سبقت الأولى الثانية في الظهور. ولعل سبب هذا السبق يعود إلى أن الظرف النظري للقرن الثامن عشر كان مستعداً لاستيعاب الأولى إن لم نقل، لإفرازها. فهو عصر الأنوار: أي العصر الذي مجد فيه الإنسان الأوروبي قيماً جديدة هي العقل والتقدم واتخذهما أساساً لتأويله للعالم. وقد جاءت التطورية الاجتماعية كجواب على رغبة الإنسان الأوروبي في القرن الثامن عشر، في ترتيب سائر الشعوب الأخرى في سلم التطور الذي يحتل هو قمة هرمه، وكمحاولة للعثور على تبرير وتعليل علمي لتنوع الثقافات وتباينها وتفاوتها بحثاً عن مسوغ يكون ذريعة لهيمنة أوروبا على باقي أقطار المعمورة، غير الأوروبية. وهو ما وجد صيغته الفلسفية في أفكار هيغل ـ Hegel ـ (1770 - 1831) خصوصاً في كتابه «محاضرات في فلسفة التاريخ»، التي سنتناولها بالتحليل في ثنايا الفصول القادمة.

أما التطورية البيولوجية، فلم تكن مهيأة لإفراز مثل تلك الرؤية المركزة على العرق، ذلك أن أغراضها الأصلية كانت هي انتقاد الثبات والتفاوت في النشأة والخلق، إذ وجهت نظرية داروين ضربات شديدة وقاضية لأولئك الذين كانوا يعتبرون الأجناس البشرية ذات أصول مختلفة ومتباينة رغم أن الداروينية، شحنت فيما بعد بمضامين اجتماعية، ونسبت إليها عدة آراء لا يمكن أن يكون لها أساس في حَضْنها.

ويعد المسؤول عن نقل التطورية من مستواها البيولوجي الحقيقي إلى المستوى الاجتماعي، «هربرت سبنسر» «H. Spencer» الذي سينصب في أعلى الهرم الاجتماعي للتطور، الجنس الأوروبي، ويتبعه بالعنصر

الأسيوي ثم العنصر الأفريقي في الدرك. كما سيجعل من الانتقاء الطبيعي عامل صراع يحكم العلاقة بين أعضاء نفس المجتمع الواحد وبين طبقاته، وبين الأمم والأجناس.

والملاحظ أن التطورية الاجتماعية، على هذا النحو، تتأرجح بين الاعتراف بالكثرة والتعدد والاختلاف، وبين تكريس للوحدة أساسه تاريخ واحد تتزعم صدارة أحداثه أوروبا. وهذا ما أكده «ليفي - ستروس» عندما أشار إلى أن في ذلك «محاولة لإلغاء تعدد الثقافات وتنوعها، مع الإقرار بهما في ذات الوقت»[16].

وقد حصل تضييق ما ومراجعة لأساس التطورية الاجتماعية من طرف أنصارها أنفسهم الذين انتبهوا إلى أن تصوراتهم المبسطة والمبتذلة للتطور، لا تراعي تداخل الثقافات وتلاقحها وتأثيرها المتبادل، مما يتعذر معه الحديث عن دينامية ذاتية للتطور لا تتأثر بالعوائق العارضة أو الطارئة. ونجد أن هؤلاء الأنصار بدأوا يبتعدون تدريجياً عن الأطروحات الأساسية لنزعتهم محاولين تلوين أبحاثهم وتدقيقها وتعميقها.

هذا، وتبرز التطورية الاجتماعية من خلال التأكيد على عدة موضوعات أهمها القول بحتمية التطور الخطي ووحدة الحقب فالعصر الوسيط الأوروبي لا ينطبق على أوروبا وحدها، بل يشمل كل الحضارات والثقافات الأخرى المعاصرة له ولو لم تعرف نفس السمات التي طبعت العصر الوسيط الأوروبي، هذا الميل هو ما يفسر لنا كلام بعض الدارسين، لا الغربيين فحسب، بل وكذلك

(16) C. lévi - Strauss, «**Race et Histoire**» in, le racisme devantla science, Paris, UNESCO, 1960, P.248.

العــرب عن «العصــر الــوسيط الإســلامي» وعن «العــالم العــربي الإسلامي في العصر الـوسيط» وعن «الفلسفة العـربية الإسـلامية في العصر الوسيط» وما شابه ذلك.

تبرز كذلك من خلال اعتبـار «التقدم» الأوروبي غـاية التـاريخ أو الكلام عن غائية التطور واعتبـارها حـاضراً فعلياً أو ممكناً في ضـوئه يتم الحكم على الماضي وعلى الثقافات والحضارات الأخرى وبذلك يتم إضفـاء السمة الغـربية «المـوضوعيـة» على التطور، كما يتحـول الاحتكاك بالغرب إلى مقياس لتـاريخية الثقـافات الأخـرى[17]. ويلعب هنـا مفهوم «التقـدم» دور البداهـة نفسها، تلك البـداهـة التي يصعب التشكيـك فيهـا أو كشف خلفيـاتهـا الأيـديـولـوجيـة، تلك الخلفيـات المتمثلة في رؤية العالم من خلال الذات ومن خـلال الحقل الثقـافي للذات، وهو ما يسمى بالتركيز على الذات أو التمحور حولها.

أبرز صورة التمحور على الذات، في وقتنا الحاضـر، المحوريـة الأوروبية. ذلك أننا نعيش حالياً فترة تهيمن فيها المركزية الأوروبيـة، دون أن يعني هـذا بالضـرورة غياب مـركزيـات يفرزهـا أحيانـاً رفض المركزية الأوروبية، وهو ما يطلق عليه في المجال المعرفي العـربي - الإسـلامي، الاستشراق المعكـوس، وقـد ينتـج أحيـانـاً عن المـوقف القومي المتصلب الذي ينفي الآخر ويرفض الاختلاف والتعدد.

إن كل معرفة بالآخر، هي معرفة تقييمية، تستند إلى منظومة قيم معنية تمارس تأثيرها على الباحث، فتوجه تعامله مع الموضوع الـذي يدرسه وتوجه اختياره للمفاهيم والفرضيات والوقائـع[18]. . . وفي حالـة

---

(17) ادوارد سعيد، نفس المرجع، ص 77.

(18) R. Preiswerk... **Ethnocentrisme...** P.81 - 94.

الاستشراق الأوروبي، يلاحظ أن الاستشراق ليس بمنأى عن فكرة أوروبا[19]. وهو مفهوم جمعي يحدد هوية «الأوروبيين» باعتبارهم نقيضاً «لأولئك» الذين ليسوا أوروبيين. بل إنه لمن الممكن أن يطرح المرء منظومة تقول بأن المكون الرئيسي للثقافة الأوروبية هو بالضبط ما جعل تلك الثقافة متسلطة داخل أوروبا وخارجها على حد سواء: فكرة كون الهوية الأوروبية متفوقة بالنسبة لسائر الشعوب والثقافات غير الأوروبية. وثمة تسلط الأفكار الأوروبية على الشرق، التي تعيد بدورها تأكيد التفوق الأوروبي على التخلف الشرقي، ملغية عادة احتمال فكر أكثر استقلالية نقدية، قد يصوغ وجهة نظر مغايرة حول ذات المسألة. إن معرفة الشرق وليدة سلطة، أو قوة، تعيد انتاج الشرق وتخلق عالمه خلقاً ثانياً، مستخدمة في ذلك مفاهيم وفرضيات... [20] تعكس هيمنة ذات الباحث وهيمنة منظومة القيم المرجعية التي يستند إليها.

فأغلب المؤلفات التي تتناول بالدرس تاريخ الحضارة تعاني خللاً في المفاهيم، واستخدامها على عواهنها. فصفة «المتحضر» توزع هكذا انطلاقاً من مرجعية محددة في إطار من الحتمية التطورية البيولوجية والأخلاقية والسياسية. فقد جاء في أحد تلك المؤلفات أن «الحضارة هي النور في مقابل الظلمة التي لا زال البدائيون يعمهون فيها»[21]. ويذهب إلى ذات الرأي مؤلف آخر يعتبر «المعجزة اليونانية» فريدة من نوعها ومنقطعة النظير على سائر الدهور[22]. بل يبحث بعض

(19) إدوارد سعيد، الاستشراق، ص 42.

(20) R. Preiswerk... **Ethnocentrisme...** P.81 - 86.

(21) G.Williams, **Portrait of world history: Rome to renaissance**, London, 1970, P.11.

(22) Kennetl Clarke; **Civilization, APersonal view**, N york, 1969, P.8.

المؤرخين، أحياناً عن أصل الحضارة، وعن مصدر انبثاقها، في المسيحية ذاتها، معتبرين غيابها في بعض البلاد سبباً لما تتردى فيه من جهالة جهلاء[23]. وسواء كان هذا أو ذاك، ثمة ميل إلى اعتبار الحضارة نشأت في أوروبا، وأن ثمة حضارة واحدة جديرة بهذا الإسم، يعتبر الغرب وريثها الشرعي، إذ معه يبدأ العقل والنظام والمنهج، وهي جميعاً من سمات «المعجزة اليونانية»[24]. وما عرف من علوم ومعارف وأفكار في باقي الحضارات الشرقية القديمة، ليس من الممكن بحال، وضعه في مصاف ما عرفته الحضارة اليونانية التي هي أصل الحضارة الغربية. بل إن سائر الحضارات الأخرى، لم ترق حسب العديد من المؤلفين الغربيين، إلى مستوى ما بلغته الحضارة الغربية مع اليونان أو بعدهم.

ورغم ما قد نعثر عليه أحياناً من إقرار بتعدد الحضارات ونسبيتها، فإنه يظل مجرد إقرار لا يتحرر كلية من نير النظر إليها انطلاقاً من حضارة ـ نموذج، أو حضارة مركزية ومحورية، وبالتالي ترتيبها حسب درجة «التحضر». «ولو كان المقياس المعتمد في عملية التصنيف أو الترتيب، هو مدى قدرة حضارة ما على قهر العوائق وتذليل الصعاب الجغرافية التي يشتمل عليها الوسط البيئي لانقلبت الأمور ولحاز الأسكيمو من جهة، والبدو من جهة أخرى، قصب السبق»[25].

ثمة أيضاً قوالب فكرية جاهزة يصب فيها التحليل الاستشراقي أو المحوري الذات. وهي قوالب جامدة تفرض على الوقائع فرضاً،

(23) **Histoire de l'islam au XVIe siècle**,(O.Collectif) Paris Nothan, Afrique, 1967.
(24) R. Preiswerk, **op. cit.** P.114.
(25) C. Lévi -Strauss, **Race et histoire**, P.260.

ذلك أن صاحبها لا يخامره أدنى شك في بداهتها ووضوحها مما يجعل خطابه يسقط في التعميم والتبسيط المبتسر.

«وليس هناك من تعميم لا يتعدى صدقه مجرد الإدعاء التأكيدي إلا ويضفي عليه جلال الحقيقة. وليس ثمة من قائمة نظرية تسرد خصائص الشرقيين إلا وتطبق على سلوك الشرقيين في العالم الفعلي»[26].

فمفهوم البرابرة يوسع مضمونه الدلالي ليشمل كل الشعوب غير الأوروبية، قديمة كانت أو حديثة، والتي لا تنطبق عليها مواصفات التحضر كما تمثلها الغرب، أي كل الشعوب التي لم تحرق مراحل التطور التي طواها الغرب.

كما أن مفهوم التزمت أو التحجر الديني يضيق ليصبح مرادفاً للإسلام الذي يقترن بالغزو والدموية والبطش وعدم التسامح[27].

ويتم اللجوء أيضاً إلى مفردات ومصطلحات ذات خلفية قيمية، لا يمكن النظر إليها بحال على أنها بريئة. فالدرس اللساني يعلمنا أن مدلول لفظ ما من الألفاظ ودلالة مصطلح ما من المصطلحات، يتحددان بالسياق الذي تم فيه التلفظ بهما واستخدامهما. وهذا ما يبيح الكلام عن دلالية سياقية ترتبط بمقام معين. وما يهمنا نحن هنا هو إبراز أهمية هذا في نقد «التمركز العرقي» أو «التمحور على الذات» لا سيما في مستوى استخدام المصطلح التاريخي أو النعوت والأوصاف الحضارية والانطروبولوجية التي لها حمولات أيديولوجية

---

(26) ادوارد سعيد، الاستشراق ص 79.

(27) R. Preiswerk, Ethnocentrisme... 23 - 27.

خفيـة، تجعـل العين غيـر الفـاحصـة لا تتشكـك في بـراءتهـا. فهي مفردات تحمل في طياتها سلطة تجعلها غير دقيقة أصلاً. ومـا تحاول أن تفعله هـو أن تميز في آن واحـد، المـوضـوع، وتصفـه بـاعتبـاره «ليس» هو الذات، وتحـوله إلى ممثـل يلعب دوراً أمام جمهـور ليس من نفس طينة الممثل. وإن دل هذا على شيء، فإنمـا يدل على أن البشر هم الذين يضمنـون المفردات والمصـطلحات مـا يحلو لهم من حمولات ومضامين ودلالات. ثمة تواطؤ بين اللغة والسلطة أو القوة، كمـا يقـول نيتشـه[28]: «فنحن لا نعثـر على ضمـان الفعـل الـدال في الأشكـال اللسـانيـة ذاتهـا، بـل في المجتمعـات التي تستخـدم تلك الأشكال» أي في السياق الاجتماعي - الثقافي لهاته الأخيرة[29].

فمفـاهيم «الغـزو» و«الهمجيـة» و«التـوحش» و«البـداثيـة» تـوظف للدلالة على صفات وسمات يراد لها أن تكون متأصلة وأصلية، كمـا يتم تشغيلها ضمن أزواج وثنائيـات تبسيطيـة تعكس الميل إلى اتخـاذ الـذات محوراً ومنـطلقاً، منهـا ينظر إلى الآخـر، ورجـوعـاً إليهـا يتم تقييمـــه. «فـــالغـــزو» يـــطرح كنقيض «للفتـــح» و«الهمجي» كنقيض «للمسيحي»، كما أن «المتوحش» يطرح كنقيض «للمتمدن». . . وفي هـذا الصدد يقـول «رولان بارط» متحـدثاً عمـا يلحق تـاريـخ أوروبـا العدوانية من تزييف حينما تكون هي المعلنة للحرب وهي المعتدية: «إن المقصد هو طمس الحرب ويلجأ في ذلك إلى وسيلتين اثنتين اما ذكـرها بـاسمها أقـل ما يمكن من المـرات (وهي الحيلة الغـالبـة) أو إعـطاؤها معنى يجعلهـا تفيد نقيضهـا. . . حينئذ تـدل على السلم أو

---

(28) أنظر لنيتشه: Génélogie de la Morale, Paris, 1975.
J. M.Rey, L'enjeu dés signés, Paris, 1981.

(29) T. de Mauro, Introduction à la sémantique, Paris, Laterza, 1965, P.89.

التهدئة. . . »[30]. وبهاته الوسيلة يتم تلميع الصورة التي يقدمها الغرب عن نفسه، وتتخذ اللغة ومفرداتها مطية للحد من غلواء دلالتها والتقليل من فظاعة ما يفعله، فيضفي الشرعية على أعماله.

من أبرز مظاهر التمحور على الذات والتركيز عليها، انتقاء التواريخ والأحداث «الهامة» استناداً إلى مركزية، غالباً ما تكون هي المركزية الأوروبية فقد جرت العادة على تبني التحقيبات التاريخية الشائعة والقائلة بأن ثمة «عصراً قديماً» وآخر «وسيطاً» و «أزمنة» حديثة و«معاصرة». وانطلاقاً من ذلك يتم تحقيب التواريخ الأخرى تحقيباً مطابقاً لا يحترم خصوصية هاته الأخيرة وزمانها الفعلي. وبهاته الكيفية يتم كبت تلك التواريخ الأخرى وتدمج في تاريخ واحد هو التاريخ كما يراه الغرب. فلا عجب إذا لاحظنا أحكاماً متسرعة تزخر بها بعض المؤلفات التي تتحدث عن الفكر العربي في «العصر الوسيط» وعن الملامح العامة المميزة للفلسفة في «العصور الوسطى المسيحية والإسلامية». . إذ بذلك يتم إلغاء الاختلاف والتفاوت بين التوارخ كوسيلة لطمس «أفضلية» إحداها في وقت من الأوقات، ليبقى التاريخ كما صنعه الغرب هو وحده الذي يحتكر تلك «الأفضلية» وينفرد بها باعتباره تاريخاً ساخناً يتجه نحو غاية معينة و«التقدم» هو موجهه الأساسي في ذلك. بل ينظر أحياناً إلى بعض الحركات الهامة في التاريخ الأخرى على أنها نشاز أو استثناء فيها وأن أصولها ينبغي أن تلتمس في التاريخ الغربي المسيحي. ويتخذ ذلك عدة أشكال وصور نكتفي هنا بتقديم مثل واحد عنها وهو التصوف الإسلامي الذي يذهب بعض المستشرقين إلى حد اعتباره

(30) R.Barthe, **Mythologies**, Paris, 1975, P131.

«ثورة» على الإسلام من الداخل وتكسير طوق «التحجر» و«الجمود» الذي يطبعه. وفي الاتجاه نفسه، يعتبرون الحركات الباطنية «تفجيراً» للإسلام وعودة به إلى أصوله الحقيقية والتي هي أصول لا يعقل أن توجد به.

فبخصوص التصوف، يذهب «ماسينيون» L. Massignon و«هنري كوربان» H. Corbin إلى أنه ثورة على الإسلام «السني» وعلى رديفه وهو «التوحيد» ورجوع به إلى التثليث المسيحي الذي هو المتنفس الحقيقي للعقل وللفكر. من هنا اهتمام الأول بالحلّاج باعتباره «أسمى» ما أعطاه الفكر الإسلامي، واهتمام الثاني بالفلسفات الإشراقية الفارسية الإيرانية باعتبارها «أسمى» ما أثمرته «العقلية الآرية» داخل الإسلام نفسه. ويعني هذا أن كل خلخلة أو تقدم أو تطور، لن يأتي من الإسلام ذاته أو من الجنس العربي والذي هو جنس سامي، بل هو من خارجهما، أي مما له صلة بالغرب نفسه أو بالمسيحية أو بالعرق الآري. أي أنه لن يكون ثمة سوى تاريخ واحد، أما التواريخ الأخرى فهي مجرد توابع له... بل هي تواريخ معاقة وعاجزة عن التطور بفعل الطبيعة والعرق والدم...

ثمة إذن آليات هيمنة تحايث الاستشراق، آليات سلطة تتخفى فيه وتتوارى في خطابه فتجعله شكلاً من أشكال العصاب الخيلائي التوهمي ـ Paranoia، ومعرفة من نمط آخر مختلف عن المعرفة التاريخية الحقة[31]. إنها آليات هيمنة المركزية والتمحور على الذات الأوروبية. ولا سبيل إلى نقض الاستشراق إلا بتفكيكها. وكشف

(31) إدوارد سعيد، الاستشراق، ص 100.

صور تخفيها وتواريها داخل الخطاب من خلال إعادة النظر في التحقيبات المألوفة والشائعة، لأنها وضعت انطلاقاً من التاريخ الغربي، ونقد المفاهيم التي تسند تلك المركزية ومن أبرزها على الخصوص، مفهوم «التقدم» و«التطور»، وعرض القوالب الفكرية الجاهزة على المحك ووضعها للسؤال. فثمة انقلاب ابستمولوجي أصاب التاريخ لا زال لم يعرف اليوم بعد اكتماله.. من بين نتائجه تعديد الانفصالات والتواريخ ورفض فكرة تاريخ واحد شامل بؤرته الغرب، ونبذ منهجية تاريخ الأفكار التي يهيمن عليها هاجس رصد التعاقب والتتالي والاتصال وتقصي الأصول والارتقاء اللامحدود نحو النماذج الأصلية ومتابعة خطوط التطور وتعيين بدايتها في نقطة مركزية مطلقة، والنفور من التفكير في الاختلاف ومن وصف الفوارق والألوان بتعثر وانفصال الصورة الهادئة للهوية[32].

يكمن جوهر تلك الثورة في إنقاد التاريخ، وتاريخ الأفكار، من نير المركزية، تحليلها ضمن انفصال تعجز سلفاً كل غائية عن القضاء عليه، رصدها ضمن تبعثر يعجز كل أفق جاهز على احتوائهما، إعطائها حرية الانتشار في فضاء غفل الهوية بحيث يعجز كل تأسيس نرجسي أن يفرض عليهما صورة ذات المركز الواحد والانتساب له.

ليس الغرض إذن، رفض الاستشراق باختراع استشراق معكوس. ورفض الآخر عن طريق التركيز على الذات وتكريس الخصوصية والتقوقع داخلها.

---

(32) ميشال فوكو، حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، بيروت، 1986 ص 12، 194.

فقد هيمن على الدارسين العرب المعاصرين، في محاولتهم التحرر من المركزبة حول الذات الأوروبية التي غالباً ما تطبع مواقف المستشرقين وغيرهم، ميل إلى التمحور على ذاتهم وإلى طرح مفهوم لا تاريخي للخصوصية والهوية، وموقف كهذا يعوق الذات عن استعادة ذاتها بالإرتماء في المستقبل، بل يبدع ذاتاً أخرى تتمركز حول الماضي وتبرره تبريراً يخرجه من التاريخ.

وليس الجواب على الاستشراق، هو الاستشراق المعكوس أو المضاد، بل النقد المعرفي الموضوعي والاحتكام إلى سلطة المعرفة بدل تكريس معرفة ـ سلطة.

العرق والتاريخ
أو
في الاستشراق الاسباني

تعميقاً لما سبقت الإشارة إليه بخصوص الاستشراق، نود هنا التأكيد، انطلاقاً من مثال خاص، هو الاستشراق الإسباني، على أن الوجود العربي ـ الإسلامي بالأندلس، تم النظر إليه من طرف العديد من المستشرقين والمفكرين الأسبان المعاصرين، بما فيهم مفكرو اليسار، على أنه «وجود كارثي» أو حادث مباغت، جاء ليشوش السير الطبيعي للأحداث والتاريخ، أو كسيل جارف. . . وهي نظرة يمكن الرجوع بها إلى أصول ومصادر وسيطية وحديثة، فمونتسكيو، مثلاً، يقرن «المحمدية» بالاستبداد، والمفكر الاسباني الشيوعي المعاصر «سانشيت ـ ألبرنث Sanchez - Albornoz يصف «المرابطين» و«الموحدين» بجحافل الجراد الأفريقي «أغرقت اسبانيا في دوامة أخرجتها، وقتياً من موكب التاريخ، وجعلتها تنجرف، إن لم نقل تنحرف، عن التاريخانية[1].

والرأي هنا، كما سبق الذكر، رأي مفكر يعتبر من كبار علماء

---

(1) خوان غويتسولو في الاستشراق الاسباني ـ تعريب كاظم جهاد ـ بيروت، 1987 ـ 72 - 73.

وفلاسفة التاريخ الأسباني الوسطوي عامة والتاريخ العربي ـ الاسباني خاصة. وقد اشتهر بمواقفه الفكرية التي ضمنها في مؤلفاته العديدة، وأبحاثه ومقالاته.

ويتزعم في الآونة الحالية، تياراً من الباحثين، يذهبون إلى أن المجموعة العربية «القليلة» التي دخلت الأندلس، لم تغير من التركيب الاجتماعي أو الدموي لهذا الأخير، بل ذابت في المجتمع الأندلسي الأهلي وفقدت خصائصها الثقافية والعرفية، مما مكن «الروح الاسبانية» من المحافظة على نفسها داخل الحضارة العربية ـ الإسلامية «المفروضة» على الأندلس، وقد ترتب عن هذا أن كانت الثقافة الأندلسية، المشبعة بالروح الإسبانية الثابتة، ثقافة مغايرة للثقافة الشرقية من حيث المنهج والرؤية والطرق النظرية، وفي ذلك يكمن حسب «البرنث» سر اشراق الثقافة الأندلسية وتفوقها على الثقافة المشرقية، فبقيت ثقافة «غربية الروح» رغم لسانها «الشرقي».

ويعني هذا، برأيه، أن الوجود العربي في الأندلس كان وجوداً شكلياً، لم يمارس أي تأثير فكري أو «عرقي» على المجتمع الأندلسي المحافظ على قيمه وثوابته الأصلية التي لم ينل منها الزمن ولا تقلباته شيئاً.

من هذا الجانب، جانب تأسيس الفكر على العرق، واعتماد نظرية الطبائع في تفسير التاريخ، رام عالم التاريخ الاسباني والأندلسي في العصر الوسيط، وهو «كلوديو سانشيت البرنث» (المولود سنة 1893) دراسة جانب «الجدة» و«النبوغ» في الفكر الأندلسي. فقد أوقفته دراسته لهذا الأخير، على مظاهر خصوصيته وفي

محاولته تفسيرها، مال إلى القول بوجود قطيعة بين المشارقة والأندلسيين، مصدرها انتساب هؤلاء الأخيرين إلى السلالة الإسبانية التي تحمل من الخصائص ما جعل المنحدرين منها، يظهرون عن عبقرية لا نظير لها[2]. فمفكرو الأندلس قاطبة «قمم اسبانية» بلغوا تلك المرتبة العليا لأنهم كانوا اسبانيين. وتاريخ إسبانيا حتى في العهد العربي، كان تاريخاً صنعه أبناؤها نظراً لقلة عدد الفاتحين العرب أو البربر، والتي هي قلة كان يتعذر عليها أن تغير من خريطة الشعب الأيبري وتركيبه الاجتماعي والدموي[3].

لذا يتعذر في رأيه، الحديث عن وجود أسلوب إسلامي للحياة والتفكير في الأندلس، كما يصعب الكلام عن كون الإسلام مثل في الأندلس وحدة جوهرية وثقافية ذات خصائص مستقلة. ذلك أن **«الإسلام الأندلسي اعتقل في ماضي سكان شبه الجزيرة الإيبرية»**[4]. لأن ثلاثين ألفاً من المحاربين العرب والبربر الوافدين على الأندلس كجنود فاتحين، ما كان يتصور لهم مصير آخر سوى الذوبان والإنصهار في السكان المحليين، بصورة تفقدهم خصائصهم الأصلية.

نستطيع أن نستشف إذن، وبسهولة النتائج التي يريد هذا الدارس استخلاصها من التأكيد على «اسبانية» مفكري الأندلس، وسريان الدم الاسباني في عروقهم.

---

(2) Claudio Sanchez - Albornoz, Espanoles ante la historia, segunda ed., Buenos Aires, 1969, P.29 - 66.

(3) Claudio Sanchez - Albornoz, **laEspana musulmana seigun los sutores isla-mitasy cristianos medievales,** 5ed. T.1. Madrid, 1972, P.82.

(4) Cl. Sanchez - Albornoz; **Espanoles ante la historia,** P.35.

ولعل ما سمح له بالسير في هذا الاتجاه، والانسياق وراء أطروحته، ما لاحظه من تأليفات وكتب، بقلم أندلسيين، تتحدث عن فضل الأندلس وفضل أهاليها، مبلورة شعوراً، تكون لديهم بالاعتزاز بالأندلس والانتساب إليها.

وهذه حقيقة لا سبيل إلى نكرانها، فقد احتل «امتداح الذات» وتمجيد البلد الذي تنتمي إليه، حيزاً هاماً في الانتاج الثقافي الأندلسي، وبالإمكان على سبيل المثال، لا الحصر ذكر رسالة ابن حزم في «فضل الأندلس وذكر رجالها» ورسالة الشقندي التي تحمل نفس العنوان(5) إلا أن الاعتقاد بأن سريان الدم الإسباني في عروقهم هو سر نبوغهم، أمر فيه شطط، من حيث أنه يستعيد ذات الأطروحة الاستشراقية التي نشأت مع الاستشراق منذ بدايته والقائمة على تفسير التاريخ بالعقليات والأمزجة والطبائع ذلك أن الإقرار بأصول مفكري الأندلس الإسبانية، لا تترتب عنه، بالضرورة النتائج التي يريد الأستاذ «ألبرنث» فرضها، كما لا يقدم لنا حتماً، التفسير الوجيه لذلك النبوغ.

وهذا ما جعل الفيلسوف والمفكر الاسباني المعاصر «أمريكو كاسترو» (المتوفى سنة 1973)، يثور على هذا التأويل الذي يؤسس الخصوصية والتاريخ على العرق(6). فقد أوضح، أن الاختلاط

---

(5) ابن حزم، رسالة في فضل الأندلس وذكر رجالها، نشرها إحسان عباس، ضمن تاريخ الأدب الأندلسي في عصر سيادة قرطبة، بيروت ط، 5، 1978، ص 246 وما يليها.

الشقندي، رسالة في فضل الأندلس، نشرها غارسياغومس، أنظر:

Elogio del islam Espanol. Trad espanola, E.G. Gomez, 1934.

(6) Americo Castro, **Espanoles al Margen,** Madrid, 1973, P.19 **la Realidad historico de Espana,** Mexico, 1945, P.163.

العرقي، قد يفسر لنا انتقال بعض الملامح الجسدية والنفسية: لكنه عاجز عن ممارسة تأثيره في تراث ثقافي ما، وتبديل وجهته ومساره.

والملاحظ أن ما يريد «ألبرنث» استخلاصه من دراساته هو هذه النتيجة بالذات: إن التأثير الذي مارسه العنصر الاسباني في الحياة الأندلسية، أصاب المستوى الفكري نفسه، وأعطاه اتجاهاً منهجياً معيناً مخالفاً للذي سار فيه الفكر المشرقي.

ففي مستوى الكتابة التاريخية، يلاحظ أن كتابات المؤرخين، ذوي الأصل العربي الذين أرخوا للأندلس، اتسمت بهيمنة الخيال، والإكثار من الحكايات والخرافات، كما أنها كانت خلواً من كل روح نقدي، بينما اتسمت كتابات المؤرخين المنحدرين من أصل إسباني، بخصائص معاكسة، حيث هيمنة المنهج العقلي والروح النقدية، ومحاولة البحث للمسببات والأحداث عن أسبابها الواقعية، لذا كان نقلهم للأخبار نقلاً يعتمد على نقد الروايات وتمحيصها قبل إيرادها.

وكأن «ألبرنث» يريد أن يقنعنا أن العقل والروح النقدية صفات أو مقومات هيلينية ليس لها أي مستقبل ممكن في مجتمع لا يقبلها كعنصر من مكونات شخصيته وأصالته(7) بينما يكون لها ذلك المستقبل في مجتمع غربي. ويضرب المثال على ذلك بالمؤرخ الأندلسي «ابن القوطية»(8). المتوفى سنة 763هـ. فهذا الأخير كما يظهر من اسمه، سليل أسرة اسبانية عريقة، وهو حفيد إحدى حفيدات آخر ملوك القوط. ألف كتاب «أخبار مجموعة في فتح

---

(7) H. Djaït, l'Europe et l'islam, Paris, 1978, P. 68 - 69.

(8) Cl.Sanchezz - Albornoz, **Espagne preislamique et Espagne musulmane**, la revue historique, 1967, p. 313 - 314.

الأنـدلس وذكر أمرائها والحـروب الواقعـة بها بينهـم»، وقـد نحا فيـه منحى واقعيـاً، يعتبـره «ألبـرنث» غيـر معهـود في الثقـافـة العـربيـة الإسلامية[9].

كما يضرب المثال كذلك، بالمؤرخ الشهير «ابن حيان القرطبي» (372- 469هـ) الـذي كـان معـاصـراً لابن حـزم. فـهـو في كـتـابـه «المقتبس» أبان عن روح نقدي منقطع النظير، فقد استبد به هـاجس الاحتكام إلى العقل ونقد الروايات قبل قبـولها أو رفضهـا، والملامـح العـامة المميـزة لمنهجه، هي الدقـة في تحـديد التـواريخ، وصـدق الرواية مـع جمال الأسلوب[10]. انـه يسوق التـاريخ، حسب «ألبـرنث» مساق من يبدي رأيـه وحكمه فيمـا يعرض من القضـايا، ويبحث عن أسباب الأشياء ويناقشها عن علم وفهم وذكاء[11].

يعثـر «ألبرنث» أيضـاً على مصداق لفكـرتـه في ميـدان الفلسفـة والأخـلاق، فمن الدلائـل التي يستند إليهـا في ربط النبوغ بـالعرق، وتـأكيـد تـأثيـر العنصـر الاسبـاني في الحيـاة الثقـافيـة في الغـرب

---

(9) P. Guichard, Structures sociales «orientales» et «occidentale» dans l'Espagne musulmane. Paris - Lahaye, 1977.P.113.
وانظر، ابن القوطية، أخبار مجموعة، نشـر إبراهيم الأبيـاري، بيروت - 1981 14016 م افتتاح الأندلس، نشـر، جايـانجوس، مـدريد 1968، ونشـر خوليـان ريبيرا، مدريد 1928.

(10) نشرت فيه حتى الآن، ثلاث قطع:
1 ـ المقتبس في أخبار بلد الأندلس، نشر عبدالرحمن علي الحجي، بيروت، 1965.
2 ـ المقتبس في أنباء أهل الأندلس، نشر محمود علي مكي، بيروت، 1973.
3 ـ المقتبس (الجزء الخامس) نشر شالميتا، مدريد، الرباط، 1979.

(11) Cl. Sanchez - Albornoz, Ibid., P.314.

الإسلامي، مذهب «ابن حزم» في «طوق الحمامة» الذي هو «مذهب عذري»، و«غير مألوف ولا متعود في الثقافة العربية الإسلامية التي يطبعها الحب الحسي»(12). ذلك أن كتاب «الطوق» فيه ملامح عاطفية رقيقة غير شائعة بين العرب الذين يفضلون حسب «البرنث» وكذلك «دوزي» - مكتشف مخطوط «الطوق» وأول من قال بهذه النظرية - يفضلون بصفة عامة، الجمال المثير. لذا لم يتمالك «دوزي» نفسه من أن يكتب قائلاً: «إن هذا الشاعر الأكثر عفة، وأكاد أقول الأكثر مسيحية، لم يفقد كلية طريقة التفكير والشعور الذاتية لجنسه»(13).

ها هنا تستعاد أطروحة شبقية الحضارة العربية وفسقية الإسلام، في مقابل عفة الحضارة الغربية، وعذرية المسيحية، حيث التأكيد بكل سذاجة على أن الفسق الجنسي مرتبط بالإسلام وأن أصل الفسق نزعة حسية أصلية جسدها النبي نفسه بتكريسه لتعدد الزوجات وهي أطروحة ذات أصول قروسطوية، تدخل ضمن الأحكام المسبقة التي قام عليها الوعي الجماعي الغربي أو الوعي المسيحي الذي يعتبر «تعدد الزوجات» مظهراً للشبقية، ولذة مسممة أساسها اعتبار المرأة خادمة لا رفيقة، أي أنه مجتمع لا يعتبر العفة من ضمن الفضائل العامة(14). «إن هناك أفكاراً ثابتة عن الإسلام والنبي، تدخل في التفاصيل، وتتجاوز الحقب الوسيطة إلى الاستشراق. من هذه الأفكار الاقتناع بافتقار الإسلام إلى الأخلاقية، وبإباء الإسلام للنقاش

---

(12) Cl.Sanchez - Albornoz, **Espanoles ante la historia,** P 30 - 34.
بالنشيا، تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة حسين مؤنس، القاهرة، 1955 ص 210 وما يليها.

(13) R. Dozy, **histoire des musulmans d'Espagne,** leiden, 1861, T.3, P.338.

(14) H. Djaït, **op. cit,** P. 19 - 20.

الفكـري، وبتبلد المسلمين العقلي أما دعـوى الـلا أخـلاقيـة، فتجـد شـواهـد في سلوك النبي الشخصي وفي عـدم إقبـال المسلمين على المسيحيـة رغم الوضـوح الظاهـر لحقيقتها. بينمـا يبقى أصـل فكـرة «لا عقـلانية» المسلمين وتحـريم نبيهم للحوار والجـدل غامضـاً. في حين يتأسس الاعتقاد بتبلد المسلمين على الذهاب إلى أنهم جبريون في العقيدة والإيمان، وبالتالي فإنهم لا يقبلون على استخدام عقولهم حتى لا يفقدوون إيمانهم»[15].

هكـذا يتم تمثل الشـرق والإسلام، وتمثيلهمـا بمقتضى لعبة من المفاهيم والصور التي تتطابق لا مع الواقع ولا مع التجربة، وإنما مع شبكة واسعـة من الرغبات والأحكام المسبقة ومشاعر الحرمان والخوف والمنافسـة. . . . والتفـوق والنموذجيـة. فقد صـدم تحليـل الشـريعـة الإسلاميـة للحيـاة الجسديـة والجنسية، التصـور المسيحي للجسـد، القـائم على ازدراء المتـع الجنسيـة إذ في الـوقت الــذي تعتبـر فيـه المسيحيـة العزوبية دليلاً على عظمة الإنسان، والزواج والمشـاركة في متع الحياة دليلاً على ضعفه وانقيـاداً لما هـو منحط فيه، ظـل الحب والجنس في الإسـلام أمراً طبيعيـاً، يكتب حـولـه الفقهـاء المؤلفـات العديدة وقد دأبت الأدبيات المسيحية القروسطوية، في سجـالها مـع الإسلام، على اتهام هذا الأخير بالتهتك والفسق والإبـاحية، ورغم أن مـا كتبه بعض القـديسين، كالقـديس أوغسـطين، فيـه تبـريـر لـزواج البطاركة القدامى بنساء عـديدات، ممـا يدل على أن المسـألة ليست خصيصـة إسـلاميـة أو شـرقيـة، إلا أن الـوعي الغــربي، والمسيحي

---

(15) ريتشارد سوذرن، صـورة الإسلام في أوروبـا في العصور الـوسطى تـرجمة رضوان السيد، بيروت 1984، ص 13.

بالذات، يصر على إلصاقها بالشرق واعتبارها بالتالي صفة سلبية في مقابل أخرى إيجابية يتصف بها المسيح والغرب قصد الإقلال من شأن «الآخر» واعتباره خارجاً عن القاعدة. وبالتالي شاذاً(16). ويستنجد في ذلك بالمناخ والعرق كمفسرين للامبالاة المسلم وشهوانيته وخموله العقلي الذي يترجم عن نفسه في عدم الدقة والمبادرة، والخضوع للنزوات.

ورغم المحاولات النقدية التي قام بها «بلاثيوس» والهادفة إلى التلطيف من حدة هذه الدعوى وغلوائها، فإنه لم يخرج عن الإشكالية العامة التي حكمت مواقف أصحابها، فقد اعترف بوجود حب عذري في الحضارة العربية وبسوابق هامة فيه، ولم يحصر وجوده في عرق معين، لكنه أصر على اعتباره ذا مصدر ديني مسيحي وليس إسلامياً حقاً. . . ذلك أن الرهبنة المسيحية الشرقية وانتشار الأديرة في الجزيرة العربية قبل الإسلام وبعده، كان لا بد وأن يشيع تأثيرهما حتى في أولئك العرب الذين ليسوا مسيحيين، فالمثالية المسيحية هي أصل ما نعثر عليه في كتاب «الطوق» وغيره من المؤلفات العربية، من حب عذري(17). وما نعثر عليه كذلك من ازدهار للتصوف الفلسفي الناضج على يد ابن مسرة وغيره من المتصوفة الأندلسيين المتأخرين(18).

بل نجد أن «ألبرنث» انطلاقاً من نظرته القومية العرقية

---

(16) حوان غويتسولو، مرجع آنف، ص. 68 - 69.

(17) M. Asin Palacios, **Abenhazam de Cordoba Y su historia critica de las religiosas**, R, 1, Madrid, 1927; P.55 - 63.

(18) M.Asin palacios, **Abenmasarra y su Exuela**, Origines de la filosofia nispano - **musulmana, Madrid**, 1914.

المتشددة، يحاول تفسير بعض الظواهر التي اعتبرها سائر المستشرقين، على أنها خصلة «شرقية» متأصلة، تعكس الجمود والتزمت والتحجر، تفسيراً مخالفاً. فتشدد المغاربة والأندلسيين في المجال الفقهي والعقدي، يرى فيه استمراراً لروح ايبرية متأصلة في الشعب الأسباني الذي كان متشدداً في الدفاع عن العقيدة المسيحية وعن الأعراف والتقاليد وحريصاً على القيم الأخلاقية كالعرض والشرف[19]. لكنه كان بالمقابل يحترم الشخص الإنساني، وقد ظهر هذا الحرص في الحرية التي تمتعت بها المرأة في الأندلس، والتي يصعب ربطها بالحياة الإسلامية، وما مواقف ابن حزم وابن رشد وسائر الأندلسيين، من المرأة إلا مظهر لذلك بحسب رأيه.

هكذا نلاحظ أن «ألبرنث» يصدر في أبحاثه حول تاريخ الأندلس، عن تصور قومي متشدد، يجعله يدافع أحياناً عن أفكاره دفاعاً شرعياً لا منطقياً.

والأمر يتعلق في الحقيقة بتيار من الباحثين الاسبان، يتزعمهم هو، يعتقدون أن الفئة العربية القليلة التي دخلت الأندلس ذابت في المجتمع الأهلي من خلال الزواج بالأندلسيات، مما خلق جيلاً من الاسبان الذين لا تجري في عروقهم سوى نسبة ضئيلة أو منعدمة من الدم العربي، المسؤول عن كل الأوصاف والصفات السلبية القبيحة، هذا فضلاً عن الاسبانيين الخلص الذين استعربوا ودخلوا الإسلام. وعليه يمكن القول: إن «العرب لم يفتحوا أبداً اسبانيا»[20].

---

(19) Cl. Sanchez - Albornoz, **Espagne preislamique et...** P.330 - 333.

(20) أنظر، محمد مفتاح، **التصوف والمجتمع في المغرب في القرن الثامن** =

فالروح الاسبانية حافظت على نفسها في كل المجالات، بما فيها المجال الفكري والثقافي مما جعلنا أمام فكرين أو ثقافتين: شرقية وغربية (باعتبار الدم الغربي الذي يؤسسها) فالمسلمون الذين دخلوا الأندلس، كانوا خلواً من كل شيء، بينما الأهالي، كانت وراءهم ثقافة راقية وعادات وتقاليد وإرث حضاري وجميع هذه هي التي أعطت في نظره وجهاً مشرقاً وراقياً للثقافة والفكر في الأندلس وجعلتهما غربيين، تماماً لما كان عليه في الشرق.

هل يتعلق الأمر بقطيعة بين الفكرين؟ يميل «ألبرنث» إلى الإجابة بنعم، لاسيما وأنه يركز على أن الاختلاف لا يقف عند حدود التعامل مع الأشياء، بل يلمس كذلك المناهج والطرق النظرية، والتي هي مناهج وطرق تتسم بالروح النقدية وبالرؤية العقلانية والعلمية للأشياء.

غير أن السؤال المهم في نظر «ألبرنث» هو التالي: **إذا كان الخطاب الفكري في الأندلس خطاباً عقلانياً ونقدياً فلماذا وجد طريقه إلى أوروبا وإلى فلاسفة الغرب. ولم يجد نفس الطريق إلى الشرق نفسه ليمده بعناصر يبني عليها نهضته في نفس الوقت الذي كانت أوروبا تبني نهضتها؟**

ويقدم لنا جواباً مفاده، أن المضمون الفكري والفلسفي العقلاني والنقدي للثقافة الأندلسية، وضع في قالب أو إطار لا عقلاني موروث من الشرق، ويقصد من هنا بالإطار أو القالب، المفاهيم الروحية

= الهجري، مرقون، كلية الآداب، الرباط، ص 252، وأيضاً:

Ignacio Olagrie, **les Arabes n'ont jamais envahi l'Espagne**, paris, 1969.

والسياسية المستقاة من الحضارة الإسلامية، والتي هي حسب زعم «ألبرنث» استبدادية بطبيعتها.

لذا فإن ذلك المضمون، ما كان له أن يعيش ويحافظ على نفسه، إلا داخل إطار مغاير، وهو ذلك الذي كانت تقدمه أوروبا التي كانت تغلي داخلياً من جراء صراع عوامل التقدم مع عوامل الكبح، وكان النصر للأولى التي عملت على إرساء دعائم نظام استناداً إلى ذلك المضمون الفكري والفلسفي الذي كان يبحث لنفسه عن إطار يناسبه ويوافقه.

أما الأندلس، صاحبة ذلك المضمون، وحاملته فإن رزوحها تحت نير إطار غير مناسب ولا موافق، فرضه عليها الشرق؛ جعلها تهب لأوروبا ما يساعدها على التقدم، دون أن تستفيد هي منه، ودون أن تواكب ركب ذلك التقدم(21).

هكذا نعود ثانية إلى فكرة محورية أثيرة لدى الفكر الاستشراقي، ألا وهي استبدادية الشرق. وهي فكرة تفرز أفكاراً أخرى من أبرزها تعصب الشرقي وعدم تسامح دياناته الفظة والعدوانية إنها صورة دموية عنيفة للآخر «الكافر» «المسعور» يقدمها لنا الفكر الغربي منذ القرن السابع عشر والثامن عشر، وأجلى نموذج لها كتاب «فولتير» Voltaire عن «محمد والتعصب الديني» «Mohomed et le Fanatisme» كما أن «مونتسكيو» اعتبرها «طبيعة» متأصلة نابعة من المزاج الذي يتمدد لم يترددوا في إبداء إعجاب ما بالشرق فهيغل ـ Hegel، رغم ما أبداه من إعجاب بالقرآن وبإخلاقيته وبالإسلام عامة في كتابه «دروس في

---

(21) Cl. Sanchez - Albornoz, la Espana musulmana segun los Autores islamitas Y cristianos - P. 19 - 40.

فلسفة التاريخ» كاشفاً عن كثير من الجوانب التي تعبر أفضل تعبير عن الشخصية الشرقية ظل ينظر إلى التاريخ الكوني من منظور مركز على الغرب، يتجلى في جعله مراحل التاريخ المختلفة تسير وفق فكرة عقلية قبلية مستخلصة من تصوره للعقل في التاريخ، وليس من أحداث هذا الأخير فهو يوصي الغربيين بالاحتراس جداً في التعامل مع الشرقيين، كما يؤكد من رؤية عنصرية أوروبية «أن القدر المحتوم للامبراطوريات الآسيوية أن تخضع للأوروبية، وسوف تضطر الصين في يوم من الأيام أن تستسلم لهذا المصير» وأن العالم الشرقي لم يعرف الإنسان كإنسان حر، وإنما عرف فقط أن يكون شخص واحد هو الحاكم حراً وسائر الناس خدم له. أما الحضارة الغربية لاسيما الجرمانية فقد عرفت بفضل المسيحية أن الإنسان بما هو كذلك، أو من حيث هو إنسان، حر، وكلما لاحظ هيغل أن ثمة أطرافاً من العالم الشرقي لها دور في تكوين الفكر اليوناني والغربي عامة، مثلما هو الشأن بالنسبة لمصر وفارس إلّا وأصر على إلحاق تلك الأطراف بالعالم الغربي. فهو يقول عن مصر وفارس: «إن الرجل الغربي الذي يصل إليهما يجد نفسه في بيته» فلحاجة في نفسه، يعترف هيغل بذلك مناقضاً نفسه خصوصاً وقد سبق له أن أكد أن «الشاهنامة التي كتبها الفردوسي في القرن الحادي عشر ليس لها قيمة كمصدر تاريخي ما دامت محتوياتها شعرية ومؤلفها مسلم» رابطاً بذلك غياب القيمة النقدية والعلمية بالانتماء إلى الشرق[22]. يقول في كتاب

---

(22) أنظر، هيغل، محاضرات في فلسفة التاريخ، الجزء الثاني، العالم الشرقي، ترجمة امام عبد الفتاح امام دار التنوير، بيروت، 1984، ص 48 - 52 و- 148 144 و185 - 217.

غويتسولو، مرجع آنف، ص 71.

«العقـل في التـاريخ» «أن الـدولـة من النمط الشـرقي لا تعيش إلا بالتوسع. لا يثبت فيها شيء، وكل ما يكتسب فيها صلابة وقوة يصيـر إلى التحجـر والجمـود بسـرعـة. إنهـا، أسـاسـاً، دمـار وعنف، أمـا السكينة الداخلية فهي في نظر تلك الدولة، عـلامة ضعف» لهـذا فإن الحرية في بـلاد الشرق، مرادف للنزوة والشراسة والانفعـال الوحشي المتهور، وهذا ما يفسر لنا لم كان الشخص الواحد الحـر هناك، أي الحاكم الطاغية[23].

وجدت هاته الفكرة المحورية حول «استبداد الشـرق» و«طغيانـه» أصـداء لها لـدى العديـد من المؤلفين الأوروبيين منذ ثـلاثـة قـرون، وأكثر، بل يمكن العثـور على أصداء لهـا أيضاً «في كتـابات مـاركس وانغلز»[24]. لا غرو إذن، إن لاحظنا «ألبرنث» يحمل دخول المسلمين للأندلس وبقاءهم فيها مسؤولية «تأخـر» و«تخلف» اسبانيـا عن ركب الحضـارة، لأن ذلك حسب رأيـه كان بمثـابة عـائق حال بينهـا وبين الدخول إلى «التاريخانية» التي هي قدر أوروبا وسمة تاريخها.

وتجـدر الإشارة بهـذا الصـدد، إلى أن «ألبـرنث» أسقط همـومـه الفكرية وقناعاته الأيديولوجية على مسألة «التأخر» تلك فقد كـان أحد قـادة الجمهـوريين إبـان الحـرب الأهليـة الاسبـانيـةكمـا كـان رئيس حكومتهم بالمنفى، هذا فضلاً عن قناعاته الماركسيـة التي قادتـه إلى اعتبـار المـاديـة التـاريخيـة تفسيـراً شـامـلاً وكليـاً ينـطبق على كـل المجتمعـات رغم اختـلاف الحضـارات التي تنتمي إليهـا. إلا أنهـا

(23) هيغل، محاضـرات في فلسفة التـاريخ، الجـزء الأول، العقل في التـاريخ، ترجمة امام عبد الفتاح امام دار التنوير، بيروت 1981، ص 82 - 83.
(24) غويتسولو، نفس المصدر، ص 71.

قناعات مبسطة، ومبتذلة أحياناً، خصوصاً وأنه عـاش في فترة هيمنت فيها الستالينية، كما سادت فيها روح الفكر الوثوقي الجامـد المتحجر الـذي أحال المـادية التـاريخية نفسهـا إلى قـواعـد ودروس ووصفات جاهزة، في غياب كل تحليل عياني للواقع[25].

وإذا كنـا قـد أشـرنـا إلى أن «ألبـرنث» أسقط همـومـه الفكـريـة والسياسية، باعتباره أحد قادة «الحمر» إبان الحرب الإسبانيـة الأهلية، فإننا نقصـد بالـذات، أنه لم يستسـغ «تأخـر» اسبانيـا عن ركب باقي الدول الأوروبية، لـذا لم يتمالـك نفسه عن إرجـاع كل ذلـك إلى ما «تعرض» له التـاريخ الإسبـاني من «تعطيـل» من جراء دخـول العرب إلى الأندلس. كان يتحسر على واقع، اعتبـره وصمة عـار في تاريـخ اسبانيا الحديثة، ألا وهو ميولها الاستعمارية التوسعية ابتداء من القرن الخـامس عشر. . . كمـا كان يعـاني نوعـاً من التمزق، يعكس أزمتـه كمفكر ومناضل ماركسي يعتـز بإسبـانيته إلى حـد الشوفينيـة، ويفتخر بحـرص اسبانيـا وحرص أبنـائها عبـر التاريـخ على الدفـاع عن القيم الأخلاقية واحترام الشخص الاسباني والتشبث بتقاليد النبـل والشهامـة والحرية. لكنه وفي نفس الوقت، لا يجد سبيلاً لإبعـاد تهمة التـوسع والهيمنة عنها بعيد انصرام العصر الوسيط، ولدفع الحقيقـة التاريخيـة المؤكدة لكون المجتمـع الاسبـاني لم يسـر في نفس المسـار الـذي سارت فيه باقي المجتمعات الأوروبية.

ولم يجد من تبريـر لذلـك سوى تحميـل المسلمين العرب ودخـولهم

---

(25) أنظر لمزيد من التفاصيل:

A. Pelletier, J.J. Coblot, **Materialisme historique et histoire des civilisations**, Paris, 1969.

إلى الأنـدلس تبعات ذلـك: أن وجودهم في نـظره كان بمثـابـة كبح تـاريخي، فرض ولفتـرة تاريخيـة طويلة على الأنـدلس فـرضـاً ومنـع شخصيتها من التفتح والانفتاح السويين، كما حال دون تطورها تطوراً طبيعياً، فكان لا بد من أن تكون لـذلك آثـار تظل عـالقة بهـا، حتى بعد خروجهم منها. وأهمها جميعـاً: إرادة الانتقام للنفس عن طـريق غزو المجتمعات الأخرى واستكشاف أراض واستغلالها وبسط النفـوذ عليها، أي ممارسـة الاستبداد الشـرقي: إرادة الحصول، ومنـذ وقت مبكـر على موارد اقتصـاديـة جـديـدة بـالقـوة والقهـر، وليس بـالبنـاء والجهـد، في وقت كانت فيـه المجتمعـات الأوروبيـة الأخـرى تتهيـأ بكيفية عقلانيـة وهادئـة، للدخول إلى الأزمنـة الحديثـة، وتتبلور فيها قوى انتاجيـة جديـدة ستعمل على تـطوير المجتمـع والخروج بـه من ظلمات العصر الوسيط، في وقت كانت أوروبـا تبني نفسها اقتصـادياً وصنـاعياً وتـاريخياً، ظلت اسبـانيا تنفق أكثـر مواردهـا الآتية من وراء البحــار، من ذهب وغيــره، على التسلح لتكــريس هيمنتهــا عــلى الأراضي الجـديدة، وللحيلولـة دون الوقـوع مـرة أخـرى في مخـالب الجيـوش الفرنسيـة التي احتلت يومـاً كـل الأراضي الأوروبيـة بقيـادة نابليون.

إن السؤال الذي لن يتمالك المرء نفســه من طرحـه ها هنـا هو: كيف ينسجم التمسك بالمادية التاريخية، مـع تفسير بعض الأحـداث التاريخية بالعرق؟ كيف يستقيم اعتماد التفسير المـادي التاريخي مـع اللجوء إلى التفسير «بالعرق» و«الجبلة» و«الخصلة»...؟.

إن في ذلك لجمعاً بين المتناقضات. فالغائب في فكـر «ألبرنث» والـلا مفكر فيـه، في نظرتـه، هو إمكـانية وجـود أنماط إنتـاجية أخـرى غـير الأنماط التقليديـة التي تتحدث عنهـا الماديـة التاريخيـة في إخراجهـا

الستاليني، إمكان مصادفة أشكال أخرى في التشكيلات الاجتماعية التي تعكس خصوصيات تاريخية وحضارية. وهذا ما دفع به إلى النكوص والتقهقر نحو أشكال من التفسير المنشدة إلى التفسير بالطبائع والأعراق.

هل في ما انتهى إليه «ألبرنث»، حقاً، جمعاً بين المتناقضات، أم أنها ذات الإشكالية القائمة على «التمركز العرقي» أو «التمركز على الذات» هي التي تجعل من الممكن أن يتواجد تفسيران، ماركسي وعرقي على نفس التربة؟.

كيفما كان الحال، وبخصوص الاستشراق الاسباني، تجدر الإشارة إلى أن «اليسار الاسباني» نفسه، خصوصاً خلال «حرب الريف» بالمغرب، وخلال الحرب الأهلية الاسبانية، استعاد نفس الصورة الجاهزة للمسلم أو «الموري» التي هيمنت على المتخيل الذهني الاسباني، والتي هي صورة أساسها الإزدراء والتمركز العرقي، تعود إلى تاريخ الخيال الغربي عن الإسلام وإلى صورة هذا الأخير في أوروبا القروسطوية، وتعد أساس «اجماع قومي» ينطلق منه اليمين واليسار معاً. «إن هذه الطبيعة المنفردة وهذا المنظر الكريه وهذا الابتذال الذي يتم فيه الخلط بين «الريفي» المغربي المستغل وبين مستغليه الاستعماريين، هي نفسها العناصر التي سنراها في قصيدة «رومنثير وحرب اسبانيا» التي كتبها الشعراء المناصرون للجمهورية، والتي تقوم بلاغتها القروسطوية المعادية للإسلام بنبش شبح «الموري» الشبق والمتعطش إلى الدماء، من جديد[26].

(26) غويتسولو، نفس المرجع، ص 18.

إنها الصورة التي انطلاقاً منها اعتقد اليساريون ذاتهم أن طبائع المسلمين المتسمة بالخمول واللامبالاة والدموية لا سبيل إلى تخليصهم منها إلا بإيقاظهم من سباتهم العميق بإدخال أنوار الحضارة العصرية إلى عقولهم المظلمة «فتلك هي الوسيلة إلى محو الإسلام، ذلك أن التقدم لا بد وأن يتم على حساب البنيات القديمة، وتلك قناعة، إنما تتلاقى وقناعة ماركس»[27].

إن الأحكام المسبقة المضادة للعرب وللإسلام قد تجذرت في اللاشعور الجماعي للغربيين. فالصحافة اليسارية الأسبانية اندفعت في حملة «عنصرية» سنة 1934، ضد «المورين»، أي الريفيين المغاربة الذين كانوا منخرطين في الجيش الاستعماري الاسباني معتبرة إياهم «فلولا جاءت لتنهب منازل الاسبان الشرفاء ولتشبع أكثر الغرائز انحطاطاً وبذاءة» وخلال الحملة التي نظمها مغاربة الشمال للمطالبة بالاستقلال، لم تدرك هيئة أركان الأحزاب الماركسية الاسبانية أسلوب الترجمة العملية للتحالف الموضوعي القائم بين الطبقة العاملة الاسبانية والحركة الوطنية المغربية. «وبدأت الدعاية الماركسية حملة... خلال الحرب الأهلية حول «همجيات» المغاربة[28]. إنه نفس النشيد، أو ذات النغمة الاستعمارية، يرددها اليمين واليسار، بأدوات وأصوات موسيقية مختلفة: «تمدين» المغرب وإدخاله إلى الحضارة. ففي تجمع سياسي عقد في يونيو 1935، اقترح الحزب الشيوعي الاسباني على كل القوى العمالية والجمهورية

---

(27) نفس المصدر، ص25.

(28) ميكل مرتين، **الاستعمار الاسباني في المغرب (1860 - 1956)** ترجمة ع. الودبي، الرباط، 1988 ص. 111 و140.

إنشاء الجبهة الشعبية، وقدم كقاعدة برنامجية لتكوينها، عدة نقاط هامة وافية لم تترك أي مطلب جانباً، ما عدا مطلب المغاربة بالاستقلال، فلم تدرج المسألة الاستعمارية في البرنامج المطلبي» وبهذا الشكل اتفقت برامج اليمين واليسار على نقطة هي: غض الطرف عن المستعمرات، وبالتالي تأييد الاستمرار في استغلال المغرب (. . .) الحكومات التي عرفتها اسبانيا من ديكتاتورية وجمهورية وجبهة شعبية ليست بالنسبة إلى المستعمر (بفتح الميم) سوى ثلاث صيغ امبريالية تخفي نفس الهدف: استغلال بلاده»[29].

وحتى في المجال النقابي، كان البروليتاري الشيوعي والاشتراكي الاسباني (وحتى الفرنسي. . .) ينظر إلى رفيقه المغربي باستعلاء. بل كان الشيوعيون الاسبان بالمغرب، لا يرفضون النضال الوطني للمغاربة فقط، بل يحولون أيضاً دون مساهمتهم الصريحة في الصراع الطبقي»[30]. كما أن دعاية الأحزاب المتحالفة في الجبهة الشعبية، تحمل شحنة عنصرية جائرة. وفي هذا الصدد يقول «مرتين» معلقاً: «أن تبني الأممية قولاً، وتعويضها بنزعة وطنية برجوازية صغيرة في كل الدعاية والممارسة العملية حالة جد منتشرة ليس فقط بين أحزاب الأممية الثانية، وإنما كذلك في صفوف الأحزاب التي تسمي نفسها أحزاباً شيوعية. فما معنى الاحتفال بذكرى ميلاد لينين في مستعمرة مع خرق مبادئه؟ إن شيئاً أكثر من جسده بقي محنطاً في ضريح الساحة الحمراء»[31].

---

(29) ميكل مرتين، الاستعمار الاسباني في المغرب، ص 140.

(30) نفس المرجع، ص 141.

(31) نفس المرجع ص143 - 144.

وبعد الانقلاب الفاشي وسيطرة الفاشيين الاسبان على المستعمرات، بدأت دعاية الجبهة الشعبية تضع في نفس الكفة اليمين الفاشي والمغاربة الذين زُجَّ بهم للقتال بجانبه، وتتجلى النبرة العنصرية في بيان أصدرته اللجنة المركزية للحزب الشيوعي بالمناسبة، في 18 غشت 1936 جاء فيه: «عار على العاقين العاجزين عن القتال بنبل، لأن الخيانة جبن، وعار على الذين فتحوا أبواب اسبانيا لأشرس أعدائها (. . .) وإرضاء لرغبات حقيرة في الانتقام الشخصي فتحوا أبواب اسبانيا للموري (المسلم) الذي يطمح في امتلاك بساتيننا الخصبة، وجبالنا الغنية، وأرضنا التي لا مثيل لها، ويرغب في الاستمتاع بجمال نسائها (. . .) يخرجون من قعر القبائل الأكثر وحشية في الريف الرجال ذوي الغرائز الأكثر حيوانية ويستقدمونهم للقتال في اسبانيا ويعيدونهم بكل أنواع الغنائم، انتهاكات واغتيالات وسرقات، يسمح لهم بكل هذا. إن الذين يسمون أنفسهم وطنيين (. . .) يضحكون بشكل حيواني عندما يرون نساء المدن والقرويات الجميلات تسلم للغرائز الحيوانية ولشبق قطيع أبناء الأسياد السكارى والمرتزقة المغاربة»(32).

وبالرجوع شيئاً ما إلى الوراء، تتبين لنا خطابية هذا البيان، إذ إضافة إلى شبقية الموري وتعصبه، ثمة فضاعته وعنفه ودمويته ونزعته التخريبية الإنسانية، وهو شيء مارس الجنود الأسبان ما هو أشد منه ضد مجاهدي عبدالكريم الخطابي خلال حرب الريف: عبث بجسد الريفي قبل قتله ببرودة دم: من تقطيع الآذان والأنوف وغير ذلك حتى بالنسبة للعزل الذين لم يكونوا حاملي سلاح، ورغم

---

(32) أورده، ميكل مرتين، نفس المصدر، ص 150.

ذلك لم يسقط عبد الكريم الخطابي في موقف متطرف يعتبر جميع الاسبان وحوشاً. . . بل حرص بالعكس على الكلام عما كان يدعوه «الحزب الاستعماري الاسباني» ففي الرسالة التي بعث بها وزير خارجية الجمهورية الريفية، محمد أزرقان في 24 يوليو 1923 ليس المخاطب هو اسبانيا أو الشعب الاسباني قاطبة، بل «الحزب الاستعماري الاسباني» باعتباره يتحمل وحده مسؤولية ما يحدث من جرائم ومستنكرات[33].

لقد ظلت الأحزاب التي تعلن انتماءها لماركس وأنغلز، ودون تفريق بين المتلاعبين والمتلاعب بهم، تخضع لأحكامها جميع المغاربة وبنبرة تليق بدعاة العنصرية والعرقية، إذ كتبت «دولوريص ايباروري» رئيسة الحزب الشيوعي حتى سنة 1981 تصف المغاربة بأنهم «حشود موريسكية. همجية، سكرى بالشهوات، تجتاح بلادنا وتغتصب بناتنا ونساءنا بفظاظة، موريون جيء بهم من الأرياف المغربية ومن الجبال الأقل تحضراً في منطقة «الريف». . . .»[34].

تلعب النظرة الأوروبية المركزة على الغرب دوراً هاماً في تصورات المنظرين الماركسيين أنفسهم، وهو أمر تجلى في مواقفهم من المسألة الاستعمارية، حيث ظل الاعتقاد أن «الثورة الاشتراكية» يجب أن تنطلق من بلدان الغرب، بوصفها عالية التصنيع وقطعت أشواطاً في «مراتب الحضارة» و«مراقي التحضر».

وفي رسالة بعث بها انغلز إلى كاوتسكي جاء: «وفي رأيي أن

---

(33) أنظر نص الرسالة في ميكل مرتين، نفس المرجع، ص 64. . .

(34) Dolorès Ibarruri, **Erotica hispanica**, Paris 1972.

أورده غويتسولو، ص40، كما أورده ميكل مرتين، ص 154.

المستعمـرات بمعنى الكلمـة، أي البلدان التي يحـتلهـا سـكـان أوربيون ـ كندا، جنـوب أفريقيـا، استراليـا ـ ستستقل كلهـا ومن جهة أخرى أن المستعمرات التي يسكنها سكان أهليـون ـ الهند، الجـزائر والمستعمرات الهولندية والبـرتغاليـة والاسبانيـة ـ يجب أن تتكلف بها حالياً البروليتاريا وتقودها بأسرع ما يمكن نحو الاستقلال وبعد تحقيق إعـادة تنظيم أوروبـا وأمريكـا الشماليـة، سيعطي ذلـك قـوة عمـلاقـة وبنمـوذج كهذا، لا بـد وأن تتبعنا كـل البلدان المتحضـرة» (21سبتمبـر 1882)[35].

وحتى مطلع القرن العشرين، انساقت الحركات الاشتـراكية وراء تبرير الاستعمار والدفاع عنه انطلاقاً من قناعة «تطورية النزعة» مفادها أن للحضارات «العليا» حق في التصرف في «الحضارات الـدنيا» من أجـل «دعم المتوحشين والبـرابـرة الـذين يقـاومـون تغلغـل الحضـارة الرأسمالية» حسب تعبير الحزب الاشتراكي الـديمقراطي الألمـاني[36]. الـذي ذهب الأمـر بـزعيمـه «ادوار بـرنشتين» إلى حـد الـدفـاع عن الاستعمار البريـطاني للهند لأن أهـل هذا البلد عـاجزون، في رأيـه، عن الخروج من حالة فقرهم، ورغم الأضـرار التي تلحقهم من جراء الاستعمار فإنهم سيتفيدون من الامبريالية استفـادة أبرزهـا: تمدينهم والتعجيل بتطورهم.

يتعــذر علينـا القــول إذن، أن في مــوقف «ألبــرنث» جمـعــاً للمتناقضات، بل إنها ذات الإشكالية الواحدة التي يلتقي فيها التركيـز على الذات، على أوروبا والتاريخ الأوروبي، وعلى العرق، انطلاقـاً من مفـاهيم قوميـة ضيقة ومتعـالية تـدعي الكونيـة والشمول، دون أن تكف في الحقيقة عن إيمان بخصوصية الغرب وتعاليه وعنفيته.

(35) أوردها ميكل مرتين، نفس المصدر، ص 166 - 167.

(36) نفس المرجع، ص 168.

الهويـة والاختـلاف
أو
في الاستشراق الماركسي

تشكـل كتابـات ماركس وانغلز حـول مجتمعات الشـرق إحراجـاً أيديولوجياً بوصفها تقدم تبريـراً للاستعمـار. فهي تؤكد على أن الأمم الشرقية والأمم الصغيرة والمستضعفة عاجزة عن توفير الإطار التاريخي الكـافي للتطور الـرأسمالي بنفسهـا، لذا لا بـد من أن يفـرض عليهـا ذلك الإطار «من خارج». فقد رد أنغلز ثورة الأمير عبدالقادر الجزائري على المستعمر الفرنسي، إلى كونها صـراعاً يـائساً للحـالة «البـربريـة للمجتمع»، مرحباً بالغزو الفرنسي للجزائر، الذي اعتبره «حقيقة هامة وسعيدة في تقدم الحضارة»، ويعتمد تفسير انغلز هذا، على فرضيتين أساسيتين: الأولى، هي ركود التشكيلات الاجتماعية للعالم الشرقي، وأن الـرأسماليـة تستطيـع بالتـالي أن تلعب دوراً تاريخيـاً في تحـطيم أنماط الإنتاج ما قبل الرأسمالية التي تسود هذه التشكيلات، والثانية، هي أن «الأمم الصغيـرة» أو ثـورات الأقليـات، لا تسـاهم في تـطور الرأسمالية كنظام علاقات اقتصادية عالمية[1].

واستلهاماً من هذا الاعتقاد «المقدس»، ذهب تنظيم شيوعي، هو

---

(1) بربان تيرنر، ماركس ونهاية الاستشراق، ترجمة يزيد صـائغ، بيـروت، 1981 ص 12.

تنظيم مدينة «بلعباس» الجزائرية، المنضوي تحت لواء الحزب الشيوعي الفرنسي إلى حد رسم الإطار النظري لتبرير رفض استقلال المستعمرة، بالتأكيد على «أن أهليي شمال أفريقيا، هم في أغلبهم عرب غير قابلين للتطور الاجتماعي والثقافي والأخلاقي الضروري للأشخاص من أجل تكوين دولة مستقلة قادرة على بلوغ الكمال الشيوعي. وحيث أنهم لا يحوزون على التقنيين ولا على أدوات العمل والعمال القادرين على استغلال الأرض وباطن الأرض الشمال افريقية (. . .) لهذه الأسباب، فإن الفرع الشيوعي لسيدي بلعباس يعتبر أن تحرير البروليتاريا الأهلية لشمال أفريقيا لن يكون إلا ثمرة للثورة المتروبولية»[2].

ثمة إذن «نزعة تطورية» مراحلية أو «تاريخانية» تسند المنظور الماركسي للشرق وتحليله لتشكيلاته الاجتماعية، تحت ثقل تصور غائي يعالج التاريخ كسلسلة من المراحل الضرورية، مع اعتبار ما يمر به الشرق حالياً، مرحلة سابقة على التاريخ الحقيقي، نظراً لركود حضاراته وانغلاقها ضمن عاداتها المنحطة وأعرافها الأخلاقية الرسمية وشرائعها، بالمقارنة مع الحضارة الغربية، ونظراً للطابع «السلطوي» «الاستبدادي» لأنظمته السياسية ويتم التأكيد بالخصوص على الإسلام، باعتباره يستوفي، حسب تلك الدراسات، كل نقائص العقلية الشرقية «فالإسلام عاجز عن إنتاج معرفة علمية كافية بنفسه. إذ أن الظروف السياسية للمجتمعات الإسلامية تحول دون النقد المستقل، والإسلام يحتاج إلى العلم الغربي من أجل إنتاج المعرفة حول ثقافة العالم الإسلامي وتنظيمه الاجتماعي (. . .) ومن هذا

---

(2) أورده، مكيكل مرتين، الاستعمار الاسباني في المغرب، ص 173 - 174.

المقترب التاريخاني، تجري مقارنة التاريخ الراكد للإسلام (. . .) بالتاريخ الديناميكي للحضارة الغربية التي تتخللها ثورات تقدمية مستمرة»[3].

ويلجأ عادة، في محاولة تفسير ما يدعى بالركود واللاتاريخية إلى عدة فرضيات من أبرزها القول بـ «غياب الطبقات الاجتماعية الحقيقية» وبالتالي «غياب صراع طبقي» باعتبار المجتمع الشرقي، بناء فسيفسائياً يرتكز أساساً إلى التنوع العرقي والاثني، وغياب الرأسمالية، كمرحلة مخاض لما بعدها.

إنه الهم الذي قاد المفكر الشهير، عالم الاجتماع والمستشرق، مكسيم رودنسون، ـ Maxime Rodinson، في مؤلفه القيم «الإسلام والرأسمالية» «Islam et capitalisme» حيث يظل نسق الإسناد والمرجع هو الرأسمالية الغربية والمراحل التي قطعها المجتمع الأوروبي[4]. إذ «يظهر الغرب في الاستشراق، كمنطق للفضائل اليونانية (الفلسفة والديمقراطية والفردية)، بينما يظهر جمود الشرق الأوسط بفعل خصوصية اليهودية وانغلاقها من جهة، وتعصب الإسلام وبلادته من جهة أخرى»[5]. وإذا كنا قد أبرزنا الأصول «الأنوارية» (نسبة إلى عصر الأنوار)، بل الوسيطية، ثم الهيغلية لفكرة «تعصب الإسلام» فإن لفكرة «انغلاق اليهودية» نفس الأصول. يقول هيغل: «التاريخ اليهودي (. . .) تفسده سمة الانغلاق (التي يقرها الدين) بالنسبة لروح الأمم الأخرى. . . كما تفسده نقص الثقافة عموماً وظهور

---

(3) بريان تيرنر، نفس المصدر، ص 14.

(4) M. Rodinson, Eslam et capitalisme, Paris seuil, 1966.

(5) بريان تيرنر، نفس المصدر ص 15.

الخرافة التي أدى إليها تصور القيمة العليا لجنسهم الخاص»[6]، وهي فكرة أدت لاحقاً بالماركسيين إلى الاعتقاد أن الحل النهائي «للمسألة اليهودية» هو بلترة اليهود (تحويلهم إلى بروليتاريا) وهو أمر يقتضي منحهم وطناً يدخلون من خلاله التاريخ ويقطعون مراحله الطبيعية والعادية، وهو اعتقاد انتشر في الأوساط الاشتراكية التي ستبرر الصهيونية ماركسياً وبروليتارياً، استناداً إلى تفسيرات تاريخانية وغائية للماركسية، تستلهم مواقف هيغل، على نحو ما فعل «بوروشوف» B. Borochov ـ (1881 - 1917) اليهودي الروسي الماركسي[7] الذي أكد أن البنية الطبقية شرط الدخول إلى التاريخ، وهو ما لا يتوفر في المجتمع اليهودي آنذاك، الذي لا بد له من وطن، كي تنشأ علاقات الفئات اليهودية فيما بينها ويظهر الصراع. أنها ذات الإشكالية الهيغلية القائمة على مركزية أوروبا ونموذجية الغرب بالنسبة للشرق، وقد ورثها الفكر الماركسي، فهذا الأخير يبشر بمشروع جوهره تحول أوروبا إلى بؤرة استقطاب العالم، وقوامه تصور نظام عالمي تتم صياغته انطلاقاً من نموذج للتنمية يسير على هدى وخطى التجربة الأوروبية «الأمر الذي يقتضي تقنين المجاري المختلفة والمتعددة للتراث الحضاري الإنساني، تبعاً لحاجات مركز ثقل واحد ـ مع ما يترتب على هذه العملية من إلحاق وتدمير للثقافات غير الأوروبية المنكفئة إلى حدود «أطراف» تابعة ـ هذا التصور يتواصل في فكر لينين الذي راهن حتى اللحظة الأخيرة على الديناميكية الثورية للغرب»[8].

---

(6) هيغل، محاضرات في فلسفة التاريخ، العالم الشرقي، ص 183.

(7) **B. Borochov, Nationalism and the class Struggle: a Marxism approach To the Jewish Problem, N. Yord, 1937.**

(8) ميشال نوفل، المركزية الأوروبية وعلاقة الشرق بالغرب في الفكر الماركسي مجلة الفكر العربي عدد 31 1983 ص 173.

لذا حملت الماركسية السمات المميزة للثقافة الأوروبية، والتي تبلورت منذ العصور الوسطى مروراً بعصر النهضة، حيث الاعتقاد بأن التاريخ تيار تمديني منطلقه التراث المزدوج الإغريقي - اللاتيني والمسيحي (بطوريه: ما قبل المسيحية وما بعد المسيح)، أي باختصار الاعتقاد بوحدة الحضارة ووحدة التاريخ. ويرجع «تونبي» A. Toynbée هذا الاعتقاد إلى أصول ثلاثة هي: وهم الذات - المركز أو التركيز على الذات في النظر الآخر، وهم «الشرق الراكد»، والتصور الخطي المستقيم للتقدم[9] مثلما أفرزه عصر الأنوار. لذا فإن «أوروبا» هي قدر المجتمعات «المتخلفة» عن ركب التقدم والتحضر، لا غرو إذن أن ينظر ماركس وانغلز إلى الحضارات الأخرى على أنها لا زالت في الدرك وأن يتحدث انغلز عن عقلية «الشرقيين» من منطلق استعلائي، واصفاً إياهم بـ «الغيرة والتآمر والجهل والفساد والجشع» و«النزعة القدرية» و«الأحكام المسبقة التي تثير الغضب» و«التعصب القومي لدى الصينيين» و«الجبن والفضاضة والعقلية الانتقامية» لدى الجزائريين... لا غرو إذن، أن يبرر ماركس جرائم انجلترا أثناء سيطرتها على الهند، بكون ذلك يشكل عامل تحفيز يسرع بتغيير الوضع الاجتماعي السائد في آسيا، ويحقق بصورة لاواعية غاية من غايات التاريخ، ألا وهي انهيار القديم وسقوط الهياكل الاجتماعية البالية[10].

---

(9) A. Toynbée, **l'histoire, un essai d'interprétation**, Paris, 1951 P.45 - 59.

(10) نشر ماركس مقالتين يومي 25 يونيو و9 غشت 1853 بجريدة NewyorkTribune خصصها للسيطرة البريطانية على الهند. أنظر كذلك:

K. Marx, **Principes de la critique de léconomie politique** (1857 - 1858) chapitre du capital, Ed Anthropos, 1960.

يبدو إذن، في رأي ماركس، أن النظام الرأسمالي نظام إنتاجي كوني، يلزم توسيعه كي يفعل فعله الثوري والتطويري في أنماط الإنتاج الأخرى السابقة على الرأسمالية إلا أن ما يسترعي النظر، أن ماركس في تبشيره بتحقيق التاريخ، فعل ذلك من منظور استشراقي رومانتيكي موروث عن عصر الأنوار يتجلى واضحاً في استشهاده بقوله «غوتة» أنترك هاته الكآبة تؤرقنا ما دامت تضاعف غبطتنا؟».

لا تعارض في فكر ماركس بين التركيز على الذات الأوروبية وبين التبشير بشمولية التاريخ الأوروبي وكونيته. فإذا كانت الأنظمة الشرقية، أنظمة استبدادية، فلغياب الملكية الفردية فيها ولغياب روح المبادرة، لشيوع الأرض، مما يجعل الجهد ينحصر في ضمان العيش، ولا يتجه نحو إنتاج الوفرة. وهذا هو ما يفسر سمة الركود التي تطبعها. إنها أنظمة أو مجتمعات ما زالت في فجر التاريخ أو على أعتابه ويتعذر عليها دخول هذا الأخير من بابه الواسع ما لم تتدرج في مراتب الرقي والتقدم التي مر بها الغرب، ولن يحصل ذلك إلا برجة عنيفة تحطم الهياكل القديمة بوصفها موانع أو معوقات أمام التاريخانية. لذا لا تجب الحسرة على سيطرة دول من الغرب على أخرى من الشرق، وعلى استعمارها لها، ما دامت الغاية مرغوبة ومأمولة تساهم في التقدم. فلا إحياء أو بعث إلا بتدمير ولن يغدو الشرق غرباً إلا بتدمير صورة الشرق وهياكله وركائزه وأسسه، فذلك هو السبيل الوحيد نحو المدنية.

أي أن رسالة الاستعمار هي رسالة تمدينية، نشر مدنية العالم الأوروبي في العوالم غير الأوروبية. من هنا تأييد ماركس وأنغلز لغزو أمريكا للمكسيك سنة 1849، فهذا الأخير يخيم على سكانه الخمول والكسل، ولا بد من دفعه دفعاً نحو التقدم، أو بالأحرى جره جراً

إليه عن طريق تحطيم هياكله البالية. وتأييدهما كذلك لاستعمار الجزائر لأن «إخضاع الجزائر عمل مهم وميمون من أجل تقدم المدنية» كما يقول ماركس. غير أن الملاحظ أن ماركس لا يتخذ نفس الموقف من غزو بلاد أخرى. فحينما يتعلق الأمر بشعوب الشرق والبلدان المتخلفة، يؤكد النص الماركسي على أن قدرها هو «التبعية» تأكيداً لا يخلو من ازدراء عنصري للسكان الأهالي أو الأصليين باعتبارهم ما زالوا في الدرك الأسفل للحضارة. أما عندما يتعلق الأمر ببلاد أوروبية تعرضت لاضطهاد بلد أوروبي آخر، فإن النبرة تتغير، والموقف يتبدل، فقد جاء في «الإعلان المؤيد لبولونيا» الذي كلف ماركس بصياغته في لندن في أكتوبر 1863 إثر إقدام جيوش القيصر على سحق التمرد البولوني: «إن شعباً يضطهد شعوباً أخرى لا يمكن أن يكون حراً». وقد قال نفس الشيء تقريباً بخصوص اضطهاد الانجليز لإيرلندا: «إن الشعب الذي يضطهد شعباً آخر إنما يصنع قيوده بنفسه»(11). هكذا يظل مبدأ حق تقرير المصير محصوراً بالنسبة لماركس وانغلز في الدائرة الأوروبية، أما الشعوب الشرقية المستضعفة، فإن قدرها هو التبعية لأوروبا، فهاته الأخيرة هي التي ستقرر لها مصيرها(12)، إنها علاقة الراشد بالمحجور عليه.

يتسم الخطاب الماركسي حول الشرق إذن، بالسمة الاستعمارية، أساسها تمركزه حول أوروبا واتخاذه لها نموذج المدنية، وتمسكه برؤية وحيدة للدينامكية التاريخية القائمة على مفهوم الصراع الطبقي، واعتباره الاستعمار الرأسمالي ضرورة تاريخية لا مبرر

---

(11) ميشال نوفل، مرجع آنف، ص 177.

(12) K. Marx, Le capital liv. 1. Trad. J. Roy, Paris, 1976, P 503 - 516.

لاعتبار تبعاتها، من تقتيل في الأهالي، وإحاطة بالبنى البالية من منظور أخلاقي، فلا يمكن تحطيم الأساس الاقتصادي للأنماط السابقة للرأسمالية التي تمنع آسيا من سلوك اتجاه تاريخي تقدمي إلا على أيدي الرأسمالية ذلك أن معضلة التطور الآسيوي، من منظار نمط الإنتاج الآسيوي، ومعضلة التطور الشرقي عامة، تكمن في وجود عوائق بنيوية داخلية ـ فالمجتمعات هناك اقتصادها اقتصاد الكفاف، والأرض تعود ملكيتها إلى الدولة أو الجماعة والطبقات منعدمة وركود البنيات الاجتماعية التي تحتوي كل تغير لتحيله إلى عنصر راكد ضمنها لا يخلخلها.

«إن المجتمع الرأسمالي عالمي في دوافعه، ولن يتغير داخلياً ما لم يشمل العالم بأسره»[13]، صيحة ماركسية ذات نغمة هيغلية، بل إنها تؤكد الحضور الهيغلي في فهم ماركس للتاريخ وتقدمه، أو بالأحرى فهمه له على أنه تقدم، فقد سبق لهيغل أن أكد «أن تاريخ الدول الشرقية» هو لا تاريخي على العموم إذ أنه مجرد تكرار للدمار المخيف» وأكد ماركس وأنغلز بعده أن «ليس للمجتمع الهندي أي تاريخ، أو أي تاريخ معروف» لأنها لم تعرف طبقات، بل أقليات أثنية ودينية تصارعت على السلطة، وحافظت في ذات الوقت على الظروف الاقتصادية الأساسية التي دعمت الجمود الاجتماعي. من هنا يبرز الدور التاريخي للرأسمالية البريطانية في الهنَد، ذلك أن دخولها إليه حطم سيطرة نمط الإنتاج الآسيوي عبر خلق الملكية الخاصة للأرض، وخلق صراع على المصالح. يقول «أفينيري»

(13) Sh. Avineri, **Karl Marx on colonialism and Modernization**, N. yrk, 1968, P.18.

«Sh. Avineri» المناصر لهيغلية الرؤى الماركسية: «تزداد فرص إعادة تشكيل بنية المجتمع في آسيا وانخراطه بشكل نهائي داخل المجتمع البرجوازي الاشتراكي لاحقاً، كلما أصبحت السيطرة الأوروبية على ذلك المجتمع مباشرة أكثر»[14].

غير أن ما تجدر الإشارة إليه، هو أن ثمة تكاملاً بين الموقف الماركسي من «الشرق» أو من «أنماط الانتاج ما قبل الرأسمالية» كما يقال، وموقف الاستشراق التقليدي من البنية الاجتماعية للشرق عامة وللنظام الاجتماعي الإسلامي خاصة. إنه تكامل يطرح نفسه على مستوى الاشكالية، وإن كان لا يفرض نفسه على صعيد الرأي بالضرورة. فالنظرية الانقسامية تذهب إلى أن المجتمع الإسلامي لم يتخذ شكل وحدة اجتماعية متكاملة تحكمها دينامية كلية، بل ظل منقسماً إلى عناصر فسيفسائية منعزلة كالقبائل والحرف والقرى وزعماء الزوايا وشيوخ الطرق... وفي ذلك يكمن ضعفه، فهو رغم تنوعه راكد يطرد التاريخ ويبرر الحكم السلطوي، لذا فإن نظرية الاستبداد الشرقي تلازم النظرية الانقسامية باعتبار أن البنية الانقسامية للمجتمع، توفر إطاراً طبيعياً لمستبد يسهر على إبقاء ما كان على ما كان ويكرس سيادته على «الجميع» وان ما يتعرض له المجتمع من تصدعات وثورات لا يستعيض عن بنيته ببنية أخرى، بل يعيد انتاجها، مما يمنع المجتمع الفسيفسائي وفئاته الاجتماعية والاقتصادية والدينية عن أن تتحول إلى قوى سياسية فاعلة، أو إلى طبقات بكل ما لهذه الكلمة من معنى: وعلى هذا النحو، تعود الانقسامية من حيث لا تدري إلى مقولة نمط الإنتاج الأسيوي أو أنماط الإنتاج

(14) Sh. Avineri, Ibid, P.18.

الشرقية «غير المتطورة»[15]، ويعتبر ماركس نفسه مسؤولاً جزئياً عن شيوع هاته النظرة التي تناولها في كتاب «أسس نقد الاقتصاد السياسي» بخصوص حديثه عن إيران.

وكيفما كان الحال، مع هؤلاء أو مع أولئك، ثمة تأكيد على أن الاختلاف القائم بين المجتمع الشرقي والمجتمع الغربي، أساسه غياب التاريخ في الأول، وغياب العوامل المولدة له والمتمثلة في الصراع الطبقي. وهو تأكيد أصبح له صدى في أوساط المؤرخين حتى، خصوصاً منهم أولئك الذين يبحثون في حقب معينة من التاريخ الإسلامي أو يحاولون «فلسفة» هذا التاريخ ككل. إن كتاب «الإسلام في القرون الوسطى» لدومنيك سورديل، في تحليله للنظام الاجتماعي للإسلام ينتهي إلى أن المجتمع الإسلامي ظل محتفظاً بالشكل التراثي المنغلق... الذي كان يرتكز، في جزء منه، على تنظيم ارستقراطي للحكم ذي مرتكز ديني ودنيوي بآن واحد، مرجعه جزئياً الظروف التاريخية التي سادت نشوء الامبراطورية العربية الإسلامية: وإلى جانب العقيدة الدينية، كان تراث «الاستبداد الشرقي» يضغط بشدة على تطور البلاد الإسلامية، وتنوع المجموعات العرقية التي لم يتحقق اندماجها إلا بصورة غير كاملة، أدى من جهته إلى انغلاق قطاعات النشاط. فلا يمكننا الكلام عن «طبقات» بل عن مجموعات اجتماعية تعيش في مجتمع مستقر[16].

مع هؤلاء ومع أولئك، ثمة محاولة لوصف التشابهات والفوارق

---

(15) Abrahamian (Ervand), «**European Feudalism and niddle Eastern despotism**» Scince and society, vol. 39 (1975) P.138.
Gellner (Ernest), **The Saints of the Atlas**, London, 1969.

(16) D. Sourdel, **l'islam médiéval, Paris**, P. U. F. 1970, chap 5.

بين الطبقة الوسطى الأوروبية التي «تشكل ولادتها انتقالاً من مجتمع الفئات والمجموعات المنغلقة إلى مجتمع الطبقات» وبين سراب الطبقة الوسطى أو طيفها الغائب مما يفسر غياب التاريخ والمبادرة الرأسمالية(17). وحينما يطرح السؤال عن أسباب ذلك الغياب، يلجأ عادة إلى تفسيرات جغرافية مناخية، على غرار ما فعل ماركس وانغلز فقد قال هذا الأخير في إحدى رسائله إلى ماركس: «إن غياب الملكية الخاصة للأرض يعود بالأساس إلى المناخ وإلى العلاقة مع طبيعة الأرض» ولعل في تصريح كهذا بعض التناقض إذ قد يغدو ركود الشرق أمراً محتوماً أو مأزقاً بلا حل.

يتبين إذن أن الأطروحة المركزية للاستشراق الماركسي وكذا الانقسامي، هي أن التاريخ الغربي متميز بالمقارنة مع «تاريخ» الشرق، ويعد نموذجاً للتطور الاجتماعي، فهو مرجع لإظهار «نقائض» التواريخ الأخرى. ومن الجلي أن الخطاب الاستشراقي حينما يتحدث عن الغرب وعن نموذجيته، يسقط في ميتافيزيقيا الهوية أي في نظرة تعتبر الغرب كياناً واحداً وهوية واحدة مع أن التاريخ يكذب ذلك. فالتطور الرأسمالي في فرنسا وألمانيا وانجلترا، لم يكن متماثلاً، بل تقمص اشكالاً متباينة أشد التباين، كما أن التطور القومي في هاته البلاد بالمقارنة مع إيطاليا وحتى مع ألمانيا مر بظروف مختلفة. كما أن التأكيد على أن «الشرق مستبد» و«الغرب ثوري» فيه مقابلة بين كيانين، أحدهما يحيا تاريخاً ساخناً، والثاني يعيش خارج الزمن مع ميل اعتبار الدين المسؤول المباشر عن ركوده واعتبار الشريعة لم ترق إلى ما عرفه الفكر السياسي الأوروبي بعد

(17) J. et D. sourdel, **la civilisation de l'islam classique**, Paris, 1976.

النهضة ومع مفكري عصر الأنوار، ثم يضاف «غياب التنوير» إلى سلسلة الغيابات الأخرى لتكتمل صورة الشرق «الراكد» وليفسر «فشل الحضارة الإسلامية في خلق رأسمالية أو في الدخول إلى الحداثة وتقبلها» وتحويل ذاتها إلى حضارة علمانية، و«حين يرى الاستشراق في الإسلام، اسمنتاً يمسك بالفسيفساء المهترئة لمجتمعات الشرق الأوسط، فإنه يصبح بذلك شبيهاً وبقوة، بالنظرة الدركهايمية للدين كمصدر للوظائف التكاملية في النظام الاجتماعي»[18].

يذهب ادوارد سعيد في كتابه عن «الاستشراق» إلى أن ماركس بأفكاره المسبقة وأحلامه المبتسرة بالانبعاث عبر سيطرة الغرب على الشرق، وتحطيمه لأسسه الاقتصادية البالية، إنما يعوض عن جهله بالواقع الثقافي والإنساني للعالم «غير الأوروبي» وعن افتقاره إلى الاحتكاك المباشر بهذا العالم، بمفردات وبلاغة ومعلومات وتصورات كتبية محض، استعارها من نصوص المستشرقين المحترفين التي مدت «غوته»، «Goethe» نفسه بمادة ديوانه وشحذت الهامه. ويعني هذا أن رؤية ماركس للمجتمعات الشرقية مشبعة بصورة صنعها المستشرقون، أو على الأصح، صورة تستعيد الأدبيات الاستشراقية التي أنشأها الغرب لنفسه وللآخر ابتداء من عصر الأنوار، اسقط من خلالها مواقفه ومشاغله على الشرق وباقي المجموعات الأخرى متخذاً نفسه سنداً ومرجعاً. وهو ما أطلق عليه «تونبي» التمركز على الذات، انه تمركز عرقي يختزل كل الفوارق والاختلافات في هوية كاذبة تتخذ شكل تعميمات كونية وأفكار إجمالية يتم إضفاء صورة الإطلاق والنهائية عليها مثل: الاستبداد الشرقي، غياب الطبقات،

(18) بريان تيرنر، ماركس ونهاية الاستشراق، ص 101.

غياب دينامية داخلية غياب التاريخ. . . كما تحول إلى كليشيهات نموذجية أو نمطية تدخل تحتها حضارات متباينة كالصين وأفريقيا والعالم الإسلامي. . . «يمكن في هذا السياق، لملاحظة عن أهل بلاد فارس أن تنطبق بلا تردد على سكان الصين، وأن ينطبق وصف للهنود على المغاربة كما يمكن أن نحرف المثل المشهور القائل: «إن كله في الليل أسود»، فنقول انه في ليل التمركز ـ العرقي، الشاسع، يكون جميع «غير الأوروبيين» «رمادي السحنة»[19].

يتحول الشرق في الخطاب الاستشراقي الماركسي إلى شرق غافٍ وفي غفلة عن التاريخ، لا بد من جره جراً من قبل غرب يقظ، صناعي فطن ذو قدرة على المبادرة، له ديناميته الخاصة به، ومهما كان عنف الإيقاظ والجر وخشونته وفظاظته، فإنه يظل مجرد ألم وعسر يلازم فرحة الولادة الجديدة، فهو في حد ذاته لا يهم وإنما بقدر ما يخلفه من آثار تبرز في انتشار العقل في التاريخ، في كل التواريخ وفي تحوله إلى عقل كوني، يسمح بأن تغدو الحضارة الإنسانية حضارة واحدة، حضارة الغرب، حضارة العقل والتاريخ، حضارة التصنيع.

وطبيعة طرح المسألة، تحدد سلفاً الجواب المقدم عنها كما أن الحدود التي ضمنها يطرح السؤال «لم كان الشرق غير الغرب ومخالفاً له؟» تجعل الخلاصات والأجوبة محدودة بنطاق معين خصوصاً وأن السؤال لا يتعلق بالشرق في حد ذاته، بل بالشرق المخالف للغرب، والذي يعاني من سلسلة من الغيابات تعد نقائص فيه تجعل من

(19) خوان غويتسولو، في الاستشراق الاسباني، ص 146.

المتعذر مماثلته بالغرب. «وبدلاً من التأكيد على وحدة/ تنوع الثقافة الإنسانية، لا يكف المفكران (ماركس وانغلز) عن الرجوع إلى إجراءات المماثلة القسرية العزيزة على محترفي الاستشراق»[20].

يوضع الشرق، بوصفه «قيماً للجمود والتحجر والتصلب والاستبداد». . . في مقابل الغرب بوصفه قيماً للتقدم والتحديث والدينامية والحرية، كما تتم محاكمته وإدانته انطلاقاً من هاته القيم الأخيرة وبعد عملية تشخيص دائه، تقترح الوصفة، وصفة المستقبل، القائمة على فرض الحجر على الشرق بوصفه «قاصراً» لا بد من الأخذ بيده نحو بلوغ الرشدومستوى الوعي الكافي الذي لا بد وأن يكون على شاكلة ما هو في الغرب. «ومن ثم، ففي حدود كون الثقافات الأخرى مطالبة بالانحناء أمام الثقافة الأوروبية بدون أن يكون لها الحق في أن تبقى «مختلفة» ببساطة، وفي حدود كون أي طريق أخرى ليست ممكنة في ما عدا طريق التطور الخطي الذي لا مناص منه، فإن التمركز العرقي النبيل المقاصد يجهد، بدون أن يتناقض ظاهرياً مع مقدماته الأولى، في إدماج الثقافات «الأخرى»، المختلفة والغرائبية، في المسيرة الظافرة لتقدم مُقَام على أسس النجاعة والفعالية والعائد والتنظيم والإنتاج، هذا في الوقت نفسه الذي يتباكى فيه على مصير ضحايا بريئة تسحق وتترك تحتضر على قارعة الطريق»[21].

يستند الاستشراق الماركسي إلى ذات الرؤية التي أفرزها «عصر الأنوار». والتي قادت من خلف هيغل وغيره من فلاسفة القرن

(20) نفس المرجع، ص 148.
(21) نفس المرجع، ص 148.

التـاسع عشـر، وعلى الخصوص أنصـار المـذهب الـوضعي بصيغتـه الكلاسيكية: إنها الرؤيـة التي تعتبر القيم الغـربية تتمتـع بقيمة كـونية شاملة، وان على المجتمعات الأخـرى أن تتبناهـا، عن رضى أو عن كـره، باعتبـارها قيمـاً تجسـد خـلاص البشـريـة ككـل ومنقـذهـا من «الخمول» و«الجهل» وموقظها من سباتهـا العميق وغفوتهـا. ولا سبيل إلى «انتشـال» الشرقيين ممـا هم فيـه من «انحـطاط» سـوى تبني قيم التقـدم. ولعل تصـريحاً كهـذا لا يثير أي إشكـال، بـل انـه لا غبـار عليـه، لكن أن يتحـول إلى مبـرر لـلاستعمـار، وأن يصبـح مسـوغـاً للاستعلاء ولاضفاء الصفة الكـاريكاتـورية على «الشـرق»، فذاك هـو الإشكال نفسه. فمـاركس يكتب عن الاستبداد الشـرقي: «ليس هناك في العالـم من استبداد أكثر كاريكـاتوريـة ولا أكثر عبثيـة وطفوليـة من هـذا الـذي يمـارسـه «شـاه زمـان» أو «شهـريـار» في «ألف ليلة وليلة»...». كما يصف زعيم المغول بأنه «رجل صغير البنية، أصفر السحنة، ضامراً، هرماً، يرتدي بزة مسرحية مرصعة بالذهب أشبـه ما يكـون بـراقصي الهنـد (...)، بـل على الأصـح، بـدميـة مغـطاة بـالـزخـارف، والنيـاشين، يـظهـر ليضحـك أتبـاعـه ويمـلأ قلوبهم بـالبهجة»[22]. وهي أوصـاف لا تقل سخـريـة وفـظاظـة عن تلك التي تقدمها الدعاية الإعلامية الغربية حالياً خصوصاً في السينما.

ثمـة قوالب جـاهزة ومفـاهيم نمطيـة تمرر الـرؤيـة الاستشـراقيـة عبرها، تمركزاً عرقياً يتجلى في عملية التوحيـد والاختزال لحضـارات مختلفة وتعميدها باسم واحد ومفهوم موحد، كما تولـد هويـات ثابتـة مثـل «شـرق»/ «غـرب»، «نحن»/ «هم»، «تحـديث»/ «تـأخيـر»،

(22) R. Preiswerk et D. Perrot, **Ethnocentrisme et histoire**, P.247.

«تقـدم»/ «جمـود» أو «ركـود». . . ممـا يجعـل من «التـدخـل الاستعمـاري» «تـربيـة لـلأهـالي» حسب مقـولـة مـاركس بخصـوص استعمـار الهنـد. . . يقـول جـان جـوريس J. Jaurès الـزعيم الاشتـراكي الفـرنسي في مطلع هـذا القـرن، عن الاستعمـار الفـرنسي للمغـرب والجزائر وتونس «برغم نواقصه، وهناته الكثيرة، يظل الاستعمار يوفـر للمسلمين ضمانات حياة طيبة ووسائل تنموية متفوقة بما لا مجال معه للقيـاس مع مـا يقدمـه النظام المغـربي المتميز بـالنهب والفـوضـويـة والـرداءة والعنف، والذي يبـذر ثـروات البـلاد، ويتعـرض بـاستمـرار للغزوات المزمنة لتعصب حيواني محموم»[23].

وفي نهاية هذا الفصل نود أن نؤكد للقارىء أننا لم نقل ما قلنـاه بدوافع التحامل والنقد الرخيص، فنحن مع التقدم والتحديث والتطور ومع كل القيم الإنسـانية التي أفـرزها الفكـر الغربي منـذ قرون، ومـا زال، غيـر أنه إذا كـانت متطلبـات الموقف السيـاسي والأيديـولـوجي الملحـة تفرض على المـرء الانخراط في تلك القيم والاستمـاتـة من أجلهـا، إذا كانت البـراغماتيـة تفرض على المـرء اختيار التـاريخانيـة كمـوقف وكتصور، فـإن متطلبـات النظر، متـطلبات البحث العلمي، والتي هي متطلبات ركنهـا الأساسي هـو النقد، تفـرض على الباحث عدم الركون والاطمئنان إلى ما صار في عداد «المألـوفات» الفكـرية. إن النقد خلخلة وتفكيك يتنكب الفجـوات ويتصيد الهفـوات، يفكك المفاهيم التي يتغذى عليها الخطاب الاستشراقي، والذي هـو أساسـاً خطاب الهوية: إنها مفاهيم «الذات» و«الآخـر» و«التاريـخ» و«التقدم» و«الشرق» و«الغرب» النقد زحزحة للأسس المعرفية والجذور النظريـة

---

(23) أورده، غويتسولو، مرجع آنف، ص 150.

للخطاب الاستشراقي والتي أفرزت تقليداً نظرياً يؤسس هذا الخطاب، حول «الاستبداد الشرقي» و«المجتمع الفسيفسائي». . . استئناف النظر في أشكال التفكير المعهود فيه، «تتطلب نهاية الاستشراق هجوماً أساسياً على الجذور النظرية والمعرفية للكتابة الاستشراقية التي تخلق التقليد القديم حول الاستبداد الشرقي والمجتمعات الفسيفسائية و«المدينة المسلمة». إن الماركسية الحديثة مجهزة تماماً للقيام بعمل النسف هذا، ولكنها تستعرض مشكلاتها النظرية الداخلية عبر هذا النشاط كما تكشف تلك الروابط التحليلية التي تربطها بالهيغلية والاقتصاد السياسي في القرن التاسع عشر والسوسيولوجية الويبرية. إن نهاية الاستشراق تتطلب إذن نهاية أشكال معينة من الفكر الماركسي وخلق نوع جديد من التحليل»[24].

لا ينبغي كذلك أن ينظر إلى النقد الذي نعتمده، مثلما حددناه، على أنه نقد ثقافي يبحث لنفسه عن شرعية أساسها الفصل بين ممارسة عملية وأخرى نظرية، فما صادفته الأحزاب والحركات الماركسية من عثرات في مواقفها من الاستعمار والتحرر. . . وما سقطت فيه من أخطاء في تقييمها لبعض حركات التحرر أو لبعض الحركات المناوئة للتدخل الاستعماري. . . وما عرفته الحركة الشيوعية المركزية السوفياتية من معارضة من داخلها مع «سلطان غالييف» ورفض من طرفه للأبوية والتمركز العرقي، والمصير الذي انتهى إليه. . . فيه دليل كاف على أن سبيل تشخيص أعراض الممارسة العملية هو النقد النظري، فليقبل منا هذا النقد، على الأقل من هذا المنظور.

---

(24) بريان تيرنر، نفس المرجع، ص 104.

من الاستشراق
الى الكتابة التاريخية

حـاولنا في الصفحات الآنفة أن نشخص أعراض «أزمة الاستشراق»، كما حاولنا أن نردها جميعاً إلى عرض أساسي منهجي ومعرفي، يتمثل في التركيز على الذات في الحكم على الآخر من منظور تحكمه فلسفة الهوية، وتتمثل في النظر إلى «الآخر» دوماً من مرجع. ففي مستوى «التأريخ» يرد الإسلام، مثلاً، من حيث هو دين إلى ديانات سابقة عليه، ويفكك إلى عناصر يبحث لكل منها عن «أصل» أو «مصدر» في السابق، دون النظر إلى الكل في وحدته، ومن حيث هو حضارة إلى حضارات أخرى تقدمته مع التركيز على التشابه والتكرار والنقل. . . وفي مستوى «استشراق المستقبل» وتشخيص أسباب الركود والتعطل، سيتحضر نموذج ما للتطور والتقدم ويتخذ بصورة لا نقدية، معياراً أو مرجعاً، وينصب كذلك بكيفية خارجة عن التاريخ والزمان الفعلي. نحن إذن أمام «فرضيات» وبداهات «تتخذ، أحياناً بكيفية لا واعية، موجهاً للبحث، دونما إعارة اهتمام أو انتباه للمكتسبات الإيجابية لعلوم الإنسان والمجتمع والتي صارت تقدم وسائل منهجية جديدة لإعادة النظر في تلك الفرضيات والبداهات، ودونما رغبة في فتح نقاش ابستمولوجي أو معرفي بخصوص الممارسة والمنهج العلميين في مجال الاستشراق والسقوط

في نزعة علموية صارمة هي الخطر ذاته على العلم بوصفه مراجعة ونقداً وإعادة نظر.

ومن هاته «المفاهيم - البداهات» التاريخ والزمان والتطور والتقدم... وهي جميعها مفاهيم تسندها فلسفة عفوية لا واعية ويؤسسها مرجع أو سند ضمني وغير منطوق، لا يجد تربته الأصلية والحقيقية إلا في فلسفة هيغلية للتاريخ والزمان تنظر إلى هذين الأخيرين من منظور تؤسسه فلسفة الذاتية، أي كما لو كان موضوعاً تمثل من قبل ذات وانطلاقاً منها: حيث يغدو التاريخ تاريخاً وكفى، وليس تاريخ شيء ما من الأشياء، إن الدرس البنيوي المعاصر صار يعلمنا أن تاريخاً شاملاً ومطلقاً لا معنى منهجياً ولا مدلول معرفياً له، بل ثمة بالمقابل تاريخ فعلي وزمان فعلي يفترضان مكاناً معيناً يشكل بعداً أساسياً بالنسبة لهما ومن النتائج المذهلة المترتبة عن ذلك، انهيار مفهوم «الحقبة التاريخية» الواحدة أو «العصور» التاريخية المتماثلة التي قد تعتمد في عملية تحقيب شاملة، «لم تعد الحقبة، كمفهوم تستعمل دونما تحديد للمستوى الذي يتم منه الانطلاق في تحديدها وبهذا فهي صارت تماثل مفهوم البنية. فظهرت إشكالية جديدة مكان تلك التي كان يفرضها التقسيم إلى حقب، وهي إشكالية محورها سؤالان: أولهما يتعلق بالمستوى السكوني الذي يربط مختلف البنيات فيما بينها، والثاني بالمستوى الدياكروني الذي يتمثل في مختلف التحولات أو «الانقلابات» التي تصيب تلك البنيات»(1).

أدى تحلي التاريخ بصفة علم اجتماعي، كذلك، إلى عدة

(1) Krzysztof Pomian, l'Ordre du temps, Paris, 1984, P.148.

مـراجعات منهجيـة هامـة، بفضل التقـدم الـذي عـرفتـه الـدراسـات الأنطروبولوجية والأثنلوجية المعاصرة، جعلت مزاعم التاريخ في وقت ما، أن يكون علماً شاملاً، تبدو مـزاعم غير صحيحة. فالتحقيبـات المعتمدة من طرف المؤرخين، مصدرها تمركز عـرقي حول الغـرب، يقـول كلود ليفي - ستروس: «يميـل تطور المعـارف قبـل التـاريخيـة والأركيولوجية إلى أن يبسط في المكان أشكـالاً حضاريـة كنا نتخيلهـا تعكس درجات وحقباً ومراحل في الزمان. ويعني هذا أمرين: أولهما أن «التقـدم» (إذا كان هـذا اللفظ مـا زال يعني واقعـاً مخـالفـاً تمـام المخالفة لتلك الـواقعة التي نلصقـه بها) ليس ضـرورياً ولا متصـلاً، فهو يتخذ صورة قفزات أو وثبات، أو طفرات، كما يحلو للبيولوجيين القـول ولا تقوم هـذه الوثبـات وتلك القفزات على الاتجـاه في نفس الخط بل يرافقها تغيير في الوجهة، كـذلك التغييـر الذي نلحـظه في الشطرنج، حيث يتمتـع «الخيال» أو «الفـارس» بحق التحرك دون أن يلتزم في ذلك باتجاه بعينه. فالتقدم الإنساني لا يشبـه أبداً ارتقـاء أو صعوداً في سلم، كما لا يماثل عملية طي مراحل أو تخطي درجات، بل هو على الأصح شيء كلعب النرد، فـاللاعب حينمـا يرمي بقـطع عديدة، تتنـاثر أمـامه متفـرقة عـلى البساط، مقـدمة عـدداً من الحسابـات بقدر ما تعكسه صفحة كل واحدة منها. وما يربحه في إحداها يخسره بـالنسبة لـلأخـرى. وقليلة هي اللحـظات التي يكـون فيهـا التـاريـخ تـراكمياً بمعنى أن حسـاب نقط كل القـطع يجتمع ليشكـل مجموعـاً صالحاً»[2].

يتبين لنـا إذن، من هذا المنـظور الـلاهيغلي والـلامـاركسي[3] أن

---

(2) Cl. Lévi - Strauss, **Anthropologie structurale deux,** Paris, 1973, P. 393 - 394.

(3) قد ينازع ألتوسير في اعتبـاره لاماركسيـاً مؤكداً إنـه ماركسي مـا دام لاهيغلياً، =

مشكل تحقيب التاريخ الكوني، جوهره تحديد تلك اللحظات المتميزة في تاريخ البشرية، والتي كان فيها التاريخ تراكمياً مما سمح للبشرية بأن تعيش على مكتسباتها ردحاً طويلاً فيما بعد. وعند استقراء التاريخ يتبين أن ثمة لحظتان رئيسيتان هما: العصر الحجري المتأخر، منذ ما يقرب من عشرة آلاف سنة، والثورة الصناعية منذ قرنين والتي ما زالت تعد في بدايتها. ويعتقد ليفي - ستروس، أن ثمة «ثورات أخرى تراكمية» ربما حدثت في أمكنة أخرى وأزمنة أخرى، في ميادين أخرى من مجموع ميادين الأنشطة البشرية(4). لكنها لا تلقى اهتماماً منا باعتبارها لا تنتمي إلى ثقافة الغرب وحضارته.

انطلاقاً من نقد مفهوم التقدم، انتقد ليفي - ستروس ثنائية «الفكر المتحضر» و«الفكر غير المتحضر»، وهي ثنائية أفرزتها المعرفة الغربية في إطار اعتبارها التقدم ارتقاء خطياً في مدارج الزمان وارتقاء وحيد الاتجاه صوب هدف معين كل تبدل له يعتبر اختلافاً وتخلفاً و«جموداً» عند مرحلة متأخرة وبدائية من التطور الحضاري والعقلي. فمفهوم التقدم تسنده نظرة تاريخانية تعتبر لحظات التاريخ لحظات في تطور عام، وهذا ما جعل ليفي - ستروس يثور على التمييز الشائع بين «عقلية بدائية» وأخرى «متحضرة»، فالفكر «البدائي» يتوفر على نفس المؤهلات المنطقية التي تمنعنا من اعتباره سابقاً على المرحلة المنطقية الحاضرة(5). وقد دوت هاته الصيحة التي أطلقها ليفي -

---

= أنظر:

L. Althuser, **Pour Marx,** Paris, 1965. **lire le Capital,** 4 Tomes, Paris Maspero.

(4) Cl. lévi - Strauss, **Ibid.** P.409.

(5) Cl. lévi - Strauss, **la pensée sauvage,** Plon, Paris, 1962, 21.

ستروس ضد التقليد الفرنسي الدوركهايمي الذي تركز وسط علماء الأنطربولوجيا، والأثنولوجيا والتاريخ، وسط دعاة تجديد التاريخ حالياً والذين تقوى لديهم الاقتناع بأن لا سبيل لتقدم التحليل التاريخي إلا بمراجعة المفاهيم المألوفة من طرف المؤرخين(6) كمفهوم التقدم المطروز على الغرب، والتمييز بين «المجتمعات التي لها تاريخ» و«المجتمعات التي لا تاريخ لها»، ويلاحظ أن القائلين بلا تاريخية هاته المجتمعات، يقرنون غياب التاريخ فيها بغياب الدولة بمعناها الكامل والقوي، أو بغياب الكتابة.... وهي كلها غيابات تم نحتها أو تشكيلها انطلاقاً من مرجع ضمني قوامه اعتبار وجودها شرط كل تاريخ وتاريخية(7) على ما هو موجود في النموذج الغربي للحضارة.

لقد كشف نقد «النزعة العلموية» في البحث التاريخي(8) عن نقائص في هذا الأخير تزيت بأزياء عديدة من أبرزها وهم البحث عن الأحداث التاريخية مثلما تمت في الماضي بكيفية موضوعية، والموضوعية هنا تؤخذ بمعناها الوضعي الضيق الذي لا ينتبه إلى أن كل تحليل قراءة ولكل قراءة محددات تكون بمثابة نظام مرجعي بالنسبة لها أو نسق اسناد ضمني يوجهها يحيل إلى «ذاتية» ما هي ذاتية المؤلف. فكل تحليل تاريخي، هو تأويل للأحداث، يستخدم مفاهيم هي ذاتها وليدة تأويل، من غير الممكن الدفاع عن «براءتها».

ويمكن الرجوع بهذا النقد إلى «علم اجتماع المعرفة» الذي

---

(6) P. Veyne l'histoire conceptualisante, in Faire de l'histoire, (O. Collectif), Paris, 1974, T. 1. P.80 - 84.

(7) H. Moniot, l'histoire des peuples sans histirre, in Faire de l'histoire, P.107.

(8) M. de Certeau, l'Opération historique, in Ibid, P.5 - 7.

يرتبط ارتباطاً وثيقاً «بالنظرية الأيديولوجية»، رغم أنه يتميز عنها ويبدو وجه ارتباطهما في أنهما يسعيان معاً إلى كشف وتحليل العلاقة بين المعرفة والوجود، وتعقب جذور الأشكال المختلفة التي اتخذتها تلك العلاقة خلال مسيرة التطور العقلي الذي قطعته البشرية، وبهذه الكيفية يستطيعان منح النسبية أساساً موضوعياً. أما وجه اختلافهما، فيتمثل في أن دراسة الأيديولوجيات اضطلعت بمهمة كشف القناع وإماطة اللثام عن المخادعات الواعية المقصودة، وعن تستر وتخفي المصالح السياسية خاصة خلف الأفكار. أما سوسيولوجيا المعرفة فلا تهتم كثيراً بذلك. ثمة إذن منطلق مشترك، هو أن البنيات العقلية والأنظمة المعرفية تختلف باختلاف التركيبات والتشكيلات التاريخية والاجتماعية، وباختلاف أنظمة القيم والمفاهيم. ذلك أن المنظومة المعرفية المختارة تتغلغل في نتائج دراسة الباحث أو في رؤية الشخص للعالم وفي الأسلوب الذي ينظر من خلاله إلى موضوعه، والكيفية التي يدخله بها في تفكيره. ويطلق «كارل مانهيام» K. Mannheim في كتابه «الأيديولوجيا والطوباثية»[9] على هذا الأسلوب اسم «التطلع» ويعني بدقة، العناصر النوعية التي تدخل في بناء الفكر والتي تجعل شخصين مثلاً، رغم أنهما يطبقان ذات القواعد المعرفية، بأسلوب متماثل إلا أنهما يحكمان على نفس الشيء حكماً مختلفاً. ثمة إذن نسبية ينبغي إدخالها في الحسبان، والبحث في أساسها الموضوعي.
وإذا كان منهج البحث القديم يحدد الموضوعية بأنها ارتباط بالموضوع والمعطى وطرد كل ما له علاقة بالذات، فإن علم اجتماع المعرفة، وحتى النظرية الأيديولوجية، يؤكدان على العلاقة الوثيقة بين الموضوع والذات العارفة اللذين يتحول ترابطهما إلى موضوع جديد.

---

(9) Ideologie et Utopie, Paris, Marcel Rivière, 1914.

والحقيقة، ليست مجرد مطابقة ما في الأذهان لما في الأعيان، بل انها تتلون بالمصالح والمطامح ووجهات النظر ومنظومات القيم. لذا فإن الموضوعية لا تعني وصف الصدق والصواب وتمييزهما عن الخطأ والكذب، ولا تعني أيضاً أن كل ما يتخيله الناس ويفكرون فيه من مدركات ومواقف وآراء... يجب أن يكون مطابقاً للحقائق الواقعية، بل تعني ضرورة الأخذ بعين الاعتبار التشويه والتحريف والنسبية التي تظهر لا نتيجة المعرفة الكاذبة المشوهة، ولا من الإدراك الخيالي الوهمي غير المطابق للواقع، وإنما من عدم استطاعة الإنسان في ظل ظروف موضوعية، الوعي بتلك النسبية.

ثمة عوامل تتدخل في المعرفة وتؤثر في نتائج التفكير وتقرر المثل الأعلى للحقيقة الذي تبنيه تلك النتائج وإذا ما تم غض الطرف عن العنصر التاريخي ـ الإنساني في المعرفة، وقعنا في خطأ شنيع، وحجبنا النور عن الظواهر الأساسية ولففناها في غموض العموميات، فتفقد نتائج التفكير طبيعتها الأصلية تماماً. إن وجهة نظر الفرد تعكس الموقع الذي يشغله، وإدخالها ضمن الظاهرة، يتطلب إعادة نظر في القاعدة النظرية للمعرفة بتبني فرضية علاقية المعرفة البشرية وتبعيتها للمنظور.

لا يطعن هذا، إطلاقاً، حسب «مانهيام»، في فرضية الموضوعية، كما لا ينطوي بالضرورة على ميل إلى الشكية، بل بتضمن على الأصح، فكرة أن الموضوعية يمكن بلوغها بطرق أخرى غير مباشرة في حدود منظور الفرد ومرجعية أفكاره. لا يفضي هذا بالضرورة إلى النسبية «بمعنى أن قول فرد ما من الأفراد، مكافيء في صدقه لقول أي فرد آخر» بل إلى نسبية موضوعية أو «عقلانية» تربط الخطاب بمرجعيته وتعالج صدقه أو كذبه من خلالهما. ولن يصبح

خطاباً نسبياً إلا إذا نظر إليه من مثل أعلى جاهز للحقيقة الخالدة غير المتعلقة بالخبرة الذاتية.

حتى العلوم الدقيقة أعادت النظر في مفهوم الموضوعية. ففي الفيزياء المعاصرة، لم يعد الكلام ممكناً عن «حقيقة» سلوك الجزيىء الذري، ولا عن إمكانية وصفه وصفاً موضوعياً دقيقاً، نظراً لكون الجزيىء لا يعرف إلا في ارتباط بأداة أو آلة، والنتيجة المحصل عليها تعكس تداخل الشيء المقيس بأداة القياس، بحيث أن تغير هاته، يؤدي حتماً إلى تغيير نتيجة القياس بل وتغيير «طبيعة» الشيء المقيس[10].

إن التجديد الذي أدخلته مدرسة الحوليات الفرنسية L'Ecoled des Annales بزعامة فرنان بروديل F. Braudel والمتمثل في نقد ومراجعة مفهوم الاتصال في التاريخ، أفسح مكانة عظمى لمفهوم الانفصال في الدراسات التاريخية. فقد كان هذا الأخير بالنسبة للتاريخ التقليدي معطى غير مرغوب فيه، يفلت من الفكر لذا يلزم إلغاءه باعتباره يشوش اتصال الأحداث. فقد نظر إليه على أنه علامة على التشتت ·ماني، لذا كان على المؤرخ أن يحذفه. أما الآن، فإنه أصبح أحد ′مر الأساسية للتحليل التاريخي، وهو يقوم فيه بمهمة ثلاثية: إنه ں، أولاً، عملاً مقصوداً للمؤرخ، ذلك أنه ينبغي لهذا الأخير، ، سبيل الافتراض المنهجي، على الأقل أن يميز بين المستويات ممكنة للتحليل، والمناهج التي تليق بكل منها، والحقب التي تلائمها. ثم ان الانفصال أيضاً نتيجة تتمخض عن الوصف الذي يقوم به المؤرخ وليس ما ينبغي أن يستبعد أو يلغى من طرف التحليل

(10) W. Heisenberg, **Physique et philosophie**, Paris, 1967.

التاريخي، ذلك أن ما يسعى المؤرخ إلى كشفه، هو حدود حركة من حركات التطور، ونقطة انعراج منحنى من المنحنيات وانعكاس حركة من الحركات ولحظة خلل، وأخيراً فإن الانفصال هو المفهوم الذي لا ينفك عمل المؤرخ يحدده بدل أن يهمله وينظر إليه كبياض منتظم يفصل بين شكلين إيجابيين[11].

ويترتب عن ذلك، أن فكرة تاريخ شامل وإمكانيته، أخذتا في الانحسار، وبدأنا نلحظ ارتسام خطوط ما يمكن أن يطلق عليه تاريخ عام، وهو يختلف عن الأول أشد الاختلاف. إن مسعى التاريخ الشامل هو أن يرمي إلى استعادة الصورة العامة لحضارة من الحضارات والمبدأ المادي أو الروحي الذي يتحكم في مجتمع من المجتمعات، والدلالة التي تعم ظواهر فترة من الفترات، والقانون الذي يفسر الارتباط بينهما، وما نطلق عليه مجازاً «وجه العصر». يرتبط هذا المسعى بافتراضين أو ثلاثة: فهو يسلم أن بين جميع الأحداث التي تتم داخل مجال زماني مكاني معين، وبين جميع الظواهر التي عثرنا لها على أثر، هناك منظومة من العلاقات المتناسقة، وشبكة من العمليات تسمح باستنتاج كل منهما، وعلاقات مماثلة تبين كيف يحيل كل منها إلى الآخر، أو كيف تعبر كلها عن ذات النواة المركزية، ثم انه يفترض من ناحية أخرى أن نفس الشكل التاريخي يعم البنيات الاقتصادية والثوابت الاجتماعية واستقرار الذهنيات والمواقف السياسية، فيخضعها جميعاً لذات النوع من التحول، وأخيراً، فإن ذلك المسعى يفترض أن التاريخ ذاته، يمكن

---

(11) ميشال فوكو، حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، بيروت ـ الدار البيضاء، 1986. المدخل.

أن يقسم إلى وحدات كبرى، مراحل أو فترات تترابط فيما بينها وتنطوي في ذاتها على مبدأ ترابطها. هذه الفرضيات هي ما يضعه التاريخ الجديد موضع سؤال، وذلك عندما يقحم السؤال داخل السلاسل والمقاطع والحدود والمراتب والفوارق والخصوصيات الزمانية، واشكال البقاء، والأنواع الممكنة من العلاقات، وهذا لا يعني أنه يسعى إلى بلوغ تواريخ متعددة متراكمة مستقل بعضها عن بعض، كما لا يعني كذلك أنه لا يرمي إلى أن يشير إلى ما بين هذه التواريخ المتباينة من التقاءات زمانية أو تماثلات في الشكل والمعنى، وحينئذ فإن المسألة التي ستطرح والتي ستحدد مهمة تاريخ عام، هي تعيين شكل العلاقة التي يمكن أن تربط مختلف هذه السلاسل، وتحديد المنظومة الأفقية أن تشكلها وأشكال الاقتران والهيمنة التي يمكن أن تربط بينها، وكل ما من شأنه أن يتولد عن الفوارق والأزمنة المتباينة ومختلف أشكال البقاء وكذا المجموعات المتمايزة التي يمكن لبعض العناصر أن تمثل فيها في ذات الوقت. ومجمل القول، فإنه لا يكتفي بالتساؤل عن السلاسل التي يمكن إقامتها وإنما من سلاسل السلاسل. التاريخ الشامل يضم جميع الظواهر حول مركز وحيد، أكان مبدأ أو دلالة أو روح عصر أو رؤية للعالم أو صورة إجمالية، أما التاريخ العام، فإنه على العكس من ذلك يرسم فضاء تشتت وتبعثر وينطبق هذا على تاريخ الأفكار الذي لم يعد ملزماً بالاهتمام بمظاهر الاستمرارية والاتصال التي تربط مختلف المراحل وتفسر الانتقال من إحداها إلى الأخرى. وهذا هو مدلول القطيعة سواء في تاريخ الفكر عامة أو تاريخ العلوم.

إن هذا الانقلاب المنهجي أدى بالتأريخ وبحقله إلى أن يتحرر من فلسفة التاريخ، بأن يتخلص من الأسئلة التي طرحت حول

المعقولية والغائية اللتين تطبعان صيرورة التاريخ ونسبية المعرفة التاريخية وحول إمكانية اكتشاف معنى لعطالة بعض الحضارات. انه انقلاب يشمل عدة علوم يلتقي معها التاريخ في بعض النقط، كاللسانيات والاثنلوجيا، والاقتصاد والتحليل الأدبي وتحليل الأسطورة بدافع مما يسمى عادة بالبنيوية، حيث تم الإقلاع عن تفكيك النص أو الأثر أو الواقعة إلى ما يظن أنه عناصرها أو أجزاؤها المكونة أو أصولها. . . ولم يعد ثمة اشمئزاز أو نفور من التفكير في الاختلاف ووصف الفوارق وألوان التبعثر، ومن فك عرى الصورة الهادئة للهوية، ولا سبيل إلى الخروج بالاستشراق من «أزمته» أي الوصول به إلى نهايته، إلا عبر استخلاص درس هذا الانقلاب الابستمولوجي الذي أصاب التأريخ. إن الاستشراق إشكالية، وليس فرعا من فروع المعرفة، أو فناً من فنونها، وخلخلة تلك الإشكالية باحداث رجة نقدية في مفاهيمها الأساسية، تعني نهاية المعرفة المؤسسة عليها، وعودة المياه إلى مجاريها، إنه هو وحده الكفيل بتحقيق نهاية الاستشراق.

لقد كان غرضنا الأساس، في الفصول الآنفة، إبراز الفلسفة الثاوية وراء إشكالية الاستشراق، والتأكيد على أنها فلسفة تستند إلى تصور خطي متصل للتاريخ، يأخذ التطور بمعناه الميكانيكي يسقط في منظور غلب على كل الدراسات، استشراقية كانت أو سوسيولوجية تاريخية أو اثنوغرافية اثنلوجية، مفاده أن غياب بعض المؤسسات دليل على نقص وأن وجودها علامة نضج. فالمجتمعات التي لا توجد بها دولة، أو توجد إنما على نحو مغاير «لنموذج» الدولة القائم في المجتمعات ـ المرجع، لا تعد مجتمعات بمعنى الكلمة، ما دام ينقصها شيء هام. فهي ما دامت لا تتوفر على ما هو سياسي، فإنها

تنتمي إلى عقل أو ذهن لا يدخل في دائرة اختصاص بحث اجتماعي وسياسي وتاريخي.

إنــه منــظور ينــطلق من حكمين مسبقين رائـجيـن في أوســاط الـدارسـين: خضعت لـه الأبحـاث السـوسيـولـوجيـة حـول «النفس» أو «العقلية» البدائيين، ويعتبر أن تفكير «غيـر المتحضرين» ليس تفكيـراً بـالمعنى الكـامـل، لأنـه ليس تـام التكـوين، وسـابق على الاكتمـال والنضج والذي ما تعكسه حاليـاً «مرحلة التحضـر». وثانيهمـا، يطرح بتـأثير من فسلفـة التاريـخ الهيغلية واستلهـاماً من قـراءة مغرضـة جداً لـ «فرويد» كبديهة غير قابلة للنقاش أن الدولة ووجودهـا أمر حتمي لا مفر منه، أي أن كل تطور اجتمـاعي عادي يقـود لا محالـة إلى البنية الدولية التي يتعذر تجاوزها.

ولقـد أوضـح العـالم الاثنلوجي «بييـر كـلاسـطر» P. Clastre بمـا فيـه الكفاية[12] إن هذين الحكمين المسبقين متكاملان: فالمجتمع المدعـو مجـتمعـاً بلا دولـة، مجتمع نـاقص، ليس مجتمعاً إنسـانيـاً بكـل مـا للكلمـة من مدلـول، لذا فـإن إعضاءه غيـر متـوفـرين بعـد على كـل خصائص البشر، أي لا زالوا مكبلين بأغلال «الحالة الطبيعيـة» حسب تعبير روسو، الذي يعتمد منظوره من قبل الـدارسين، بشكل لا واع. والتفكيـر على هذا النحـو يتغافـل عن عـدة أمـور من بينهـا جـانبـان أسـاسيان «للتـوحش». فهذا الأخيـر يتضمن أولاً نظام الـزعامـة الذي يختلف في طبيعتـه عن ما نسميـه السلطة أو السيـطرة السيـاسيـة لأن هنـاك الزعيم أو كبيـر القوم، والـذي لا يمثل بـأي حال من الأحـوال أرهاصاً للحاكم المستبد أو صورة أولية للمتسلط. . . فهو يتدخـل من

---

(12) La société contre l'Etat, Ed de Minuit, Paris, 1974.

أجل فض النزاعات بين الأفراد أو بين العشائر، ورأيه لا يرد. بيد أن تدخله لا يكتسي أبداً صفة سلطة، بالمعنى الذي تكون فيه هاته الأخيرة قائمة على القهر والإكراه، كما أن كلامه لا يكتسي صفة القانون. فالخطوة وحدها هي التي تفعل فعلها هنا، إنها لا تحكم، بل تقوي وتدعم رأي القبيلة عن طريق البلاغة الخطابية. فإذا كان يفرض نفسه على الكل، فلأنه يتحلى بلباقة ومهارة خطابية وحربية فضلاً عن اتقانه لفنون الكهانة والصيد، ولا يعني هذا على الإطلاق أن بإمكانه أن يمارس سلطته خارج القبيلة. فإذا كانت معارفه التقنية تخول له أن يقود الحرب ـ والتي هي أعظم أمر في تلك المجتمعات ـ فإنه لا يستطيع الاستفادة والانتفاع من وضعه ذلك في المعارف، في حالة السلم، فهو باختصار في خدمة القبيلة، التي تمارس عليه نوعاً من الرقابة ولا تتوانى عن الخروج عليه إذا ما خرق القاعدة. . . أو فشل في وظيفته كناطق باسم الجماعة.

يصعب علينا إذن اعتبار مجتمع الدولة، نضجاً، أو مرحلة اكتمال المجتمع بدون دولة، أو المفسر التاريخي «للاستبداد الشرقي» لكن فلسفة التاريخ الضمنية المحركة لعلم الاجتماع الوضعي تلح على إمكان ذلك استناداً إلى حيلة أخرى، تقوم على جعل الاقتصاد وراء ذلك.

وهي هنا تستنبط أيضاً مجتمع الدولة من مجتمع اللادولة على أنه اكتمال وتطوير له: إذ البدائيون حسب هاته الفلسفة يجهلون اقتصاد السوق، نظراً لغياب فائض إنتاج يوفرونه، فهم يعيشون عيش كفاف، لأن قلة وسائلهم المادية وعقليتهم «قبل المنطقية» جعلتهم يعيشون دوماً في حالة بؤس. كما أن اضطرارهم إلى البحث الدائب

عما يقيمون به أودهم، جعلهم عاجزين عن التفكير في تنظيم أنفسهم تنظيماً عقلياً، أي سياسياً. وباختصار، إذا كانوا، حسب الوصف الذي وصفهم به الغزاة الأوائل للعالم الجديد، أناساً «بدون دين ولا شريعة ولا وازع سياسي» فلأن تخلفهم التقني، جعلهم لا ينتجون إلا ما يقتاتون به. لكن البحث الاثنلوجي الرصين كشف من جهة أولى أن الخيال والإبداع التقنيين لدى «المتوحشين» لا نظير لهما، وأن الربط المقام عادة بين البدائية والبؤس يصدر من جهة أخرى عن تقييم مغلوط: فأعمال صالينس «Sahlins»(13) أثبتت أن عدداً من شعوب أمريكا في المرحلة ما قبل الكلومبية، عاشت في رفاهية قبل أن تنهب خيراتها من طرف المستعمرين. كما أثبت أن «كراهية البدائيين للعمل ولا مبالاتهم بالتقدم التكنلوجي»، توافق اختياراً اجتماعياً، ذلك أن اقتصاد البدائيين، ليس اقتصاداً بئيساً، بل هو اقتصاد حر، قائم على المبادلة والمقايضة، لا على التراكم. لذا فهو ليس اقتصاداً سياسياً، والعمل لا يشكل فيه نشاطاً منعزلاً، بل هو نشاط يدخل في نسيج المجتمع، يتم تبعاً للطلب ولرغبة الجماعة.

ولعل الرغبة في تعميم «الاقتصاد السياسي» وتعميم معاييره هي التي أفضت بماركس وانغلز إلى الوقوف ذلك الموقف المعروف من الاستعمار عامة والاستعمار البريطاني للهند خاصة، إنه موقف لا يمكن فصله عن فلسفة الأنوار (روسو على الخصوص)، وعن نظرة هيغل للتاريخ، الذي هو حسبه تقدم للعقل أو للعقل في التاريخ. يقول هيغل:

(13) M. Sahlins, **Age de pierre, âge d'abondance, l'économie des sociétès primitives**, Trad, frança, Paris, 1976.

إن أوروبا هي نهاية التاريخ على نحو مطلق، كما أن آسيـا هي بدايته (. . .) ومن ثم فـإن الشكل السيـاسي الأول الذي نـلاحظه في التاريخ، هو نظام الحكم الاستبدادي. . .».

صدر للمؤلف عن المركز الثقافي العربي

* ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس.
تأليف سالم يفوت

* حفريات المعرفة ـ تأليف ميشيل فوكو.
ترجمة سالم يفوت

* المعرفة والسلطة (مدخل لقراءة فوكو)
تأليف: جيل دلوز. ترجمة سالم يفوت

المحتــويــات